

قواعد النشر

أولاً : شروط النشر

- ١- أن يكون البحث متمسكاً بالأصالة والابتكار، والمنهجية العلمية، وسلامة الاتجاه، وصحة اللغة، وجودة الأسلوب.
- ٢- ألا يكون البحث قد سبق نشره، أو قدم للنشر لجهة أخرى.
- ٣- جميع البحوث المقدمة للنشر في المجلة خاضعة للتحكيم.

ثانياً: تعليمات النشر

- ١- يقدم الباحث طلباً بنشر بحثه.
- ٢- يتقدم الباحث بثلاث نسخ مطبوعة عبارة عن (أصل وصورتان) باللغة العربية منسوخة بواسطة الحاسب الآلي ببرنامج (Microsoft Word) متوافق (IBM) وعلى وجه واحد فقط، ويكون على ورقة مقاس (A4) مع ترك (٣ سم) لكل هامش، ومترقمة ترقيماً متسلسلاً، بما في ذلك الأشكال والجداول، بالإضافة إلى نسخة إلكترونية وملخص باللغتين العربية والإنجليزية، بحيث لا تزيد كلماته عن (٢٠٠) كلمة أو صفحة واحدة.
- ٣- تكون الكتابة بالخط المشهور (Traditional Arabic) العناوين بحجم (٢٠) أسود، والمتم بحجم (١٨) عادي، والحواشي بحجم (١٤) عادي.
- ٤- لا تزيد صفحات البحث عن أربعين صفحة.
- ٥- يكتب عنوان البحث، واسم الباحث، وعنوانه، ولقبه العلمي، والجهة التي يعمل بها.
- ٦- يتم العزو إلى المراجع وفق ما يلي:
(أ) الكتب: ويعزى إليها بإحدى طريقتين ولا مانع من استخدامهما في البحث الواحد.
الطريقة الأولى: ذكر المراجع في متن البحث باسمه المختصر، يليه الجزء والصفحة، ورقم الحديث أو الفقرة إن وجد، مثال ذلك: أخرجه البخاري في صحيحه (٨٨/١ ح ١٦٦) أو قال النووي في المجموع ٢٩/٨ : "....."
الطريقة الثانية: ذكر المراجع في الحاشية، فيضع الباحث رقماً للحاشية في المكان المناسب، ثم يضع الحاشية أسفل الصفحة مثال ذلك: قال ابن قدامة "....." (١)
ب) الدوريات: ويعزى إليها في الحاشية بذكر عنوان البحث ثم اسم الدورية التي هو فيها، مثال ذلك: وذكر الدكتور في بحثه أنه لم يقف على أحد قال بهذا "....." (٢).
- ٧- توضع حواشي كل صفحة أسفلها.
- ٨- في مسرد المراجع يبدأ بذكر اسم الكتاب كاملاً، ثم مؤلفه، وسنة الوفاة، ثم من تولى طبعه وسنة الطبع، وكذا في الدوريات يذكر عنوان البحث ثم صاحبه ثم اسم المجلة وعددها.
- ٩- عند ورود أعلام إسلامية وعربية في متن البحث أو الدراسة، تذكر سنة الوفاة بالتاريخ الهجري إذا كان العلم متوفى، وإذا كانت الأعلام أجنبية فإنها تكتب بحروف عربية، وبين قوسين بحروف لاتينية، ويذكر الاسم كاملاً عند وروده لأول مرة.
- ١٠- لا يجوز إعادة نشر أبحاث المجلة في أي مطبوعة أخرى إلا بإذن كتابي من رئيس التحرير.
- ١١- لا يعاد البحث إلى صاحبه سواء نشر أم لم ينشر.
- ١٢- يعطى الباحث نسختين من المجلة، وعشرين مستلة من بحثه المنشور بدون مقابل، على أن يتحمل المؤلف تكاليف ما زاد عن ذلك طبقاً لما تقرره هيئة التحرير.
- ١٣- يلزم الباحث إجراء التعديلات المنصوص عليها في تقارير المحكمين، مع تعديل ما لم يعدل.
- ١٤- تعتبر المواد المنشورة في المجلة عن آراء أصحابها فقط.
- ١٥- تصدر المجلة أربعة أعداد في السنة نصف فصلية.

عناوين المراسلة

ترسل جميع مواد النشر والمكاتبات إلى :

المجلة العلمية لجامعة القصيم (العلوم الشرعية)، ص.ب/ ٦٦٠٠ /الرمز/ ٥١٥٢ بريدة - المملكة العربية السعودية
هاتف ٠٣٣٢٢٠٣٣٠، تحويلة ٢١٢٥ هاتف مباشر وفاكس/ ٣٢٢٠٣٥٨ (٠٦)
بريد إلكتروني / qu.mgllah@gmail.com



المجلد (٧) - العدد (١)

مجلة العلوم الشرعية

محرم ١٤٣٥هـ - نوفمبر ٢٠١٣م

النشر العلمي والترجمة

هيئة التحرير

رئيس التحرير

أ.د. صالح بن محمد السلطان

الأستاذ الدكتور بقسم الفقه في كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة القصيم.

الأعضاء

أ.د. عبدالله بن عبدالعزيز الغصن

الأستاذ الدكتور بقسم السنة، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة القصيم.

أ.د. أحمد محمد جاد عبدالرزاق

الأستاذ الدكتور بقسم العقيدة، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة القصيم.

أ.د. حميد العربي الوافي

الأستاذ الدكتور بقسم أصول الفقه، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة القصيم.

د. علي حسين شطناوي

الأستاذ الدكتور بقسم الأنظمة، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة القصيم.

د. عبدالله بن سليمان المطرودي

الأستاذ الدكتور بقسم الفقه، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة القصيم.

أمين المجلة

د. محمد فوزي عبد الله الحادر

استاذ الفقه المساعد في كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، بجامعة القصيم.

مقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين. أما بعد :

فقد خطت مجلة جامعة القصيم العلمية (العلوم الشرعية) خطوات كبيرة في مجال التطوير واستخدام أعلى معايير الجودة والإتقان والسرعة في التحكيم. إذ تعتمد في تحكيمها للأبحاث على محكمين متخصصين ومتميزين في مجالاتهم من داخل المملكة وخارجها. كما ويسر هيئة التحرير أن تقدم لقرائها جملة من البحوث المتميزة والأصيلة في علوم الشريعة التي حوتها هذه المجلة في العدد الأول من المجلد السابع ، وتعريف برسالة جامعة تمت مناقشتها ، وعرض موجز لكتاب منشور في مجال علوم الشريعة. على النحو الآتي :

أولاً: البحوث

▪ ضوابط تزاحم المصالح "دراسة أصولية فقهية تطبيقية" وهو عرض للموازنة بين المصالح حال تزاحمها، ودور المجتهد أو المكلف حيال ذلك ، وما يجب على المجتهد أن يكون ملماً به من مراتب الأحكام الشرعية ، وعارفاً بمقاصدها الضرورية والحاجية والتحسينية.

▪ شيوخ قتادة المتكلم في سماعه منهم "دراسة تطبيقية على الصحيحين" : وهذا البحث يعرض ترجمة لقتادة بن دعامة الدوسي من كتاب تحفة التحصيل ، كما ويوضح مدى تكلم النقاد في سماع قتادة من عدد من شيوخه ، ويوضح مدى ثبوت

أقوال هؤلاء النقاد ودقتهم في حكمهم من جهة ، ومسوغات الشيخين في الرواية لقتادة عنهم من جهة أخرى.

▪ الحصانة الدبلوماسية في الشريعة الإسلامية: وهي بيان لموقف الشريعة الإسلامية لنوع من المسائل المتعلقة بالعلاقات الدولية والامتيازات التي تمنح للمبعوث الدبلوماسي التي تجعله في حرز ووقاية ومأمن شخصي وقضائي ومالي ، الأمر الذي يمكنه من القيام بالمهام الموكولة إليه.

▪ أحاديث موت الفجأة "جمعاً وتخريجاً ودراسة": وهو عبارة عن جمع للأحاديث الواردة في موت الفجأة ودراستها دراسة حديثة ، بذكر تخريج الأحاديث الواردة في موت الفجأة ودراسة رواياتها والحكم عليها.

▪ منظومة الأخلاق في الإسلام أهميتها وبنائها ومجالاتها: ويعالج البحث الأخلاق في الإسلام بيان معالمها ، كما يبين خصائصها من حيث كونها منسجمة مع الفطرة التي فطر الله عليها ، ويعالج المجالات التي تشملها هذه الأخلاق في تربيتها للمسلم فرداً وجماعة وأسرة ومجتمعاً.

▪ أثر الفروض الكفائية في الحفز على الأعمال التطوعية: يعرض مسألة العمل التطوعي واعتباره من الحاجيات الضرورية في المجتمعات المتحضرة ، وحفز أبنائها على المشاركة الفاعلة في خدمة المجتمع ليرقى إلى مصاف الدول المتحضرة.

▪ حجية إثبات النسب بالبصمة والوراثية "دراسة فقهية مقارنة": وهذا البحث يعرض حجية البصمة والوراثية في إثبات النسب ، من خلال تعريفها وبيان ماهيتها ومصادقيتها ، ومن ثم بيان التكييف الفقهي للبصمة الوراثية.

▪ المقاصد الاقتصادية في تشريع الزكاة "قراءة تحليلية لنصوص من القرآن والسنة": ويبحث في معرفة المقاصد الاقتصادية في تشريع الزكاة من خلال قراءة تحليلية

لبعض نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، نحو تقليل التفاوت في توزيع الثروة بين طبقات المجتمع من خلال إعادة توزيع الثروة بين الأغنياء للفقراء.

ثانياً: مراجعات الكتب

▪ كتاب بعنوان: الأصول اليهودية: فرنسا، إسرائيل، والولايات المتحدة. للمؤلف إيمانويل هيمان، ترجمة سعد الطويل، نشر الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، القاهرة، الطبعة الثانية، ٢٠١٢م، وهذا المؤلف يعد واحداً من أهم الكتب التي تناولت ظاهرة الأصولية الدينية اليهودية في كل من فرنسا وإسرائيل والولايات المتحدة الأمريكية.

ثالثاً: الرسائل الجامعية

▪ رسالة جامعية بعنوان: الأحاديث الواردة في الأسماء والكنى والألقاب "جمعاً وتخریجاً ودراسة" وقد نوقشت في كلية الشريعة والدراسات الإسلامية\جامعة القصيم. في يوم الأحد ١٩ - ١٢ - ١٤٣٣هـ، للطالب صالح بن راشد القريري، وبإشراف الدكتور عمر بن عبد الله المقبل.

آملين من الله تعالى أن نكون قد وفقنا في عرض هذه الموضوعات، وأن تكون هذه المجلة منارة علم ومنفعة لعلماء وطلاب العلم الشرعي.
وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

رئيس تحرير المجلة

أ.د. صالح بن محمد السلطان

المحتويات

صفحة

| | |
|---|----------|
| ضوابط تزاخم المصالح "دراسة أصولية فقهية تطبيقية" | |
| د. هائل داود، و أ.د. عبد المجيد محمود الصلاحيين | ١..... |
| شيوخ قَتَادَةَ الْمُتَكَلِّمِ فِي سَمَاعِهِ مِنْهُمْ "دراسة تطبيقية على الصحيحين" | |
| أ. د. نافذ حسين حمّاد | ٧٧..... |
| الحصانة الدبلوماسية في الشريعة الإسلامية | |
| د. ماهر ذيب أبو شاويش | ١٥٧..... |
| أحاديث موت الفجأة "جمعاً وتحريراً ودراسة" | |
| د. بندر بن نافع بن بركات العبدلي | ٢٢٥..... |
| منظومة الأخلاق في الإسلام أهميتها وبنائها ومجالاتها | |
| د. راجح عبد الحميد "كردي بني فضل" | ٢٦٧..... |
| أثر الفروض الكفائية في الحفز على الأعمال التطوعية | |
| د. حنان يونس محمد القديمات | ٣٣٥..... |
| حجية إثبات النسب بالبصمة الوراثية | |
| د. جابر إسماعيل الحجاحجة، و د. أسامة حسن الربابعة | ٣٨٣..... |
| المقاصد الاقتصادية في تشريع الزكاة "قراءة تحليلية لنصوص من القرآن والسنة" | |
| د. عامر يوسف محمد العتوم | ٤٢٩..... |
| مراجعات الكتب | ٤٧١..... |
| الرسائل الجامعية | ٤٧٥..... |

ضوابط تزامم المصالح دراسة أصولية فقهية تطبيقية

أ.د. هائل داود، و أ.د. عبد المجيد محمود الصلاحين

قسم الفقه، كلية الشريعة، جامعة القصيم

ملخص البحث. إن هذه الشريعة قد جاءت لتحقيق مصالح الناس، وإن المطلوبات التي يطلبها الشارع يقصد منها تحقيق المصالح للفرد والجماعة، وهذه المطلوبات قد تتزاحم بحيث لا يستطيع المكلف أن يأتي بها كلها مرة واحدة، فكيف يتصرف المكلف، ذلك أن التكاليف التي كلفنا بها الشارع ليست على درجة واحدة من الأهمية، وهنا تأتي أهمية الفقه بمراتب الأعمال وأعمالها. ومن يتتبع آيات القرآن الكريم أو السنة النبوية أو سياسة التشريع، يجد أمثلة كثيرة ونصوصا عديدة تؤكد أن مبدأ مراعاة ترتيب المصالح المتعارضة المتزاحمة مبدأ أصيل في الشريعة الإسلامية.

إن المجتهد أو المكلف حتى يستطيع أن يوازن بين المصالح حالة تزاممها لا بد له من أن يكون ملما بمراتب الأحكام الشرعية من واجب ومندوب، عارفا بمقاصدها من ضرورة وحاجية وتحسينية، ومتعلقة بحفظ الدين أو النفس أو العقل أو العرض أو المال ؟ وأن يكون عارفا بالواقع وحاجاته وملابساته، وبالمستفتي وظروفه وأحواله وإمكاناته.

وقد توصل الباحثان من خلال استقراء النصوص الشرعية، وملاحظة تصرفات الشارع في الكتاب والسنة، ومن خلال استقراء أقوال الفقهاء، وتمحيص مقاصد التشريع، إلى حصر مجموعة من الضوابط يحتكم إليها في المفاضلة بين المصالح المتزاحمة، كما عقدنا مبحثا تطبيقيا على كيفية مراعاة المصالح المتزاحمة في بعض ميادين الحياة.

المقدمة

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين ، ومن اهتدى بهديه ، واستن بسنته إلى يوم الدين أما بعد :
فإن الشريعة الإسلامية تتصف بحكمة بالغة تنتظم تعاليمها وشرائعها ، وأن الفهم العميق لطبيعة الأحكام الشرعية وقواعدها ، يجعل المسلم أكثر قدرة على الانتفاع بهذه الشريعة ، وأقرب إلى معرفة مقاصدها الكلية ، ومبادئها العامة ، وأنساقها التشريعية المختلفة. ومن تدبر أحكام الشريعة ، وتأمل مقاصدها ، يلحظ أن من مظاهر الحكمة فيها أن لا تعارض فيها ، وأن بنيانها يقوم على ما تقتضيه العقول السليمة ، والفطر المستقيمة.

أهمية الموضوع

إن هذا الموضوع له أهمية كبيرة للفرد والجماعة ، ذلك أن تطبيقاته تمس حياة الفرد والجماعة في كافة جوانبها ، وأن غيابه عن واقع الأمة فقها وتطبيقا قد يدخلها في نفق طويل مظلم من التراجع الحضاري ، كما يؤدي إلى إغراقها في الجزئيات ، وعدم الاهتمام بالكليات ، والاشتغال بالمهم عن الأهم ، أو بغير المهم عن المهم.
ولا يجد المرء نفسه مجافياً للحقيقة إذا قال : إن غياب هذا الفقه عن واقع الأمة هو من أهم الأسباب فيما تعانيه من اختلالات. ويقول العلواني^(١) "ومن أهم مظاهر

(١) د. طه جابر العلواني، عراقي، مواليد ١٩٣٥، دكتوراة في أصول الفقه من جامعة الأزهر سنة ١٩٧٣، يرأس حالياً جامعة قرطبة في فيرجينيا في الولايات المتحدة الأمريكية، رئيس المعهد العالمي للفكر الإسلامي سابقاً، كان رئيساً لتحرير مجلة إسلامية المعرفة، عضو اللجنة التنفيذية لمجمع التقريب بين المذاهب. أنظر المزيد: موقع الدكتور طه العلواني على الشبكة الإلكترونية

أزمة العقل المسلم اختلال الموازين والأولويات التي وضعها الإسلام^(٢)، وأن تفحصاً مستبصراً لمسيرة الأمة عبر تاريخها، وقراءة لخطها البياني صعوداً وانحداراً، يظهر أن المستويات الراقية التي بلغتها الأمة فكراً وحضارة وتأثيراً في مسيرة الإنسانية، راجع إلى قدرتها على ترتيب أولوياتها.

ولا يحتاج الناظر إلى كبير عناء، ولا إلى عظيم ذكاء، ليدرك الاختلالات الواضحة في عدم ترتيب المصالح، فإنك ترى كثيراً من المحسنين يتجهون إلى بناء المساجد الضخمة لتضم في جنباتها مصليين لا يشغلون سوى صف أو صفين، ثم يغلق المسجد بعد كل صلاة ولا ينتفع به أحد، بينما ترى فقراء المسلمين يأكلهم الجوع، ويطحنهم الجهل والتخلف، مع أن كلفة بناء مسجد واحد تكفي لإطعام آلاف الجوع، وبناء العديد من المدارس، ينقذ بها آلاف المسلمين من الجهل والتخلف. كما ترى كثيراً من المسلمين يحجون كل عام، أو يعتمرون، فينفق الواحد منهم مبالغ طائلة، في حين أن في حيه أو مدينته أناسا عرضة للجوع، وأن الكثير من مراكز الأيتام ودور المسنين والجمعيات الخيرية تشكو بثها وحزنها إلى الله.

إن هذا الموضوع شديد الأهمية للفقهاء والمفتي، وللسياسي والاقتصادي، وللمربي والداعية والمصلح الاجتماعي، فكل هذه الميادين تحتاج إلى ضبط هذا الموضوع لنعرف بماذا نبدأ وبماذا ننتهي؟ وماذا نقدم وماذا نؤخر؟ إن سنة التدرج وقلة الإمكانات تفرض علينا التعمق في فهم هذا الموضوع وتقعيد قواعده، حتى لا تكون المسألة بلا ضوابط.

(٢) العلواني، مقدمة كتاب نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، د. أحمد الريسوني، المعهد العالمي للفكر

مشكلة الدراسة

إن هذه الشريعة قد جاءت لتحقيق مصالح الناس، وإن المطلوبات التي يطلبها الشارع يقصد منها تحقيق المصالح للفرد والجماعة، وقد تتعارض هذه المطلوبات وتتزاحم بحيث لا يستطيع المكلف أن يأتي بها كلها مرة واحدة، ولا يستطيع إلا أن يأتي بإحداها، إما لتعارض الوقت أو قلة الإمكانيات، فماذا يقدم منها؟

لقد انشغل الكثيرون ببحث المسائل الفرعية على حساب القضايا الكبرى، وأشغلتهم النوافل عن الفرائض، والتحسينيات عن الضروريات، ولو اتبته هؤلاء لفقه ترتيب المصالح لتجنبوا كثيرا من المزالق والمتاهات.

لقد جاءت هذه الدراسة لتجيب على مجموعة من الأسئلة منها:

- ١ - هل الشريعة مبنية على مراعاة المصالح؟
- ٢ - ما مفهوم المصلحة في الشريعة؟
- ٣ - هل المصالح على رتبة واحدة، أو هي متفاوتة؟
- ٤ - هل يمكن أن تتزاحم المصالح في المطلوبات الشرعية؟ وما مفهوم تزاحمها؟
- ٥ - هل راعت الشريعة تزاحم المصالح؟
- ٦ - هل هناك ضوابط يمكن تحكيمها في حالة تزاحم المصالح؟

الدراسات السابقة

لقد كثرت الدراسات والأبحاث حول موضوع تعارض المصالح وتزاحمها ومنها:

- ١ - فقه الأولويات: دراسة في الضوابط، محمد الوكيل، أطروحة جامعية نشرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٧م، حيث انطلق من تعريف فقه الأولويات والتأصيل الشرعي له، ثم وضع مجموعة من الضوابط في حالة تعارض

الأولويات ؛ حيث توصل إلى اثنين وعشرين ضابطاً ، ولكن بالتدقيق فيها نجد أن بعضها مكرر ومتداخل ، وبعضها فرعي جداً ، وكذلك أدخل فيها تعارض المصالح مع المفاسد.

٢ - فقه الأولويات في ظلال مقاصد الشريعة ، عبد السلام الكربولي ، رسالة دكتوراة مطبوعة في دار طيبة ، دمشق ، ط ١ ، ٢٠٠٨ ، والرسالة في فقه الأولويات حيث بين فيها مفهوم فقه الأولويات ، والألفاظ ذات الصلة ، ومفهوم الموازنة والتعارض والترجيح ، كما جاء ببعض القواعد التي تستخدم للموازنة بين المصالح ، وذكر بعض التطبيقات العملية لفقه الأولويات في الميادين المختلفة ، وجاء ببعض القواعد التي تستخدم للموازنة بين المصالح المتعارضة ، وكذلك للموازنة بين المفاسد.

٣ - " في فقه الأولويات دراسة جديدة في ضوء القرآن والسنة دراسة للدكتور يوسف القرضاوي ، صادرة عن دار وهبة / القاهرة ، ط ٢ ، ١٩٩٦ ، وقد بين فيه حاجة الأمة إلى فقه الأولويات ، وذكر مجموعة من الأولويات التي ينبغي الالتفات إليها وتقديمها في المجالات المختلفة في العلم والعمل والفتوى والدعوة وغير ذلك.

٤ - ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية ، الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، وهي رسالة دكتوراه من الأزهر سنة ١٩٦٥ ، وقد عرف فيها المصلحة وبين خصائصها وضوابطها في الشريعة الإسلامية ، وقد تعرض إلى ضوابط تعارض المصالح في جزء يسير من الكتاب ، وركز على تعارض المصالح في مراتبها المختلفة من ضرورة وحاجية وتحسينية ، فموضوع الرسالة ليس تزامن المصالح وإنما ضوابط ما تعرف به المصالح.

أما دراستنا هذه فقد حاول الباحثان من خلالها تسليط الضوء على فقه ترتيب المصالح عبر دراسة مستفيضة لقواعده وضوابطه، واستشراف انتقائي واختياري لبعض مجالاته وذلك عبر مباحث أربعة وخاتمة، على النحو التالي:

المبحث الأول: الأحكام الشرعية ومراعاة المصالح.

المبحث الثاني: الأدلة على مشروعية المفاضلة بين المصالح وأهميته.

المبحث الثالث: ضوابط ترتيب المصالح حين تزامنها.

المبحث الرابع: نماذج تطبيقية للمفاضلة بين المصالح عند تزامنها.

وأما الخاتمة فقد أودع فيها الباحثان أهم النتائج والتوصيات التي خلصا إليها من خلال دراستهما هذه.

وبعد: فإن الباحثين يقران أن هذا العمل هو جهد المقل، فما كان فيه من خير وحق وصواب فمن الله، وما كان فيه من خطأ وقصور وخلل فمن أنفسهما، والله ورسوله وشرعه منه براء. والحمد لله رب العالمين

المبحث الأول: الأحكام الشرعية ومراعاة المصالح

المطلب الأول: ابتناء الشريعة على مراعاة المصالح.

المطلب الثاني: حقيقة المصالح في الشريعة الإسلامية.

المطلب الثالث: تفاوت المصالح في الرتب.

المطلب الرابع: مفهوم تزامن المصالح.

المطلب الخامس: الألفاظ ذات الصلة بتزامن المصالح.

المطلب الأول: ابتناء الشريعة على مراعاة المصالح

إن من المبادئ المستقرة لدى العلماء والقواعد الثابتة لدى الفقهاء والأصوليين أن الشارع الحكيم قصد من شرع الأحكام تحقيق مصالح الناس في

الدارين، بجلب النفع لهم، ودفع الضر عنهم، والفوز في الآخرة، وإن كل الأحكام الشرعية تدور حول هذا المعنى^(٣)

وإن استقراء النصوص الشرعية يؤكد هذا المعنى بصورة قطعية، إذ بلغت من الكثرة ما يوصلها إلى درجة القطع واليقين من حيث الثبوت والدلالة، نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر قوله تعالى في تعليل إرسال الرسل: ﴿رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ لِيَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾ النساء ١٦٥، وفي تعليل بعثته صلى الله عليه وسلم قال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ الأنبياء، آية ١٠٧، ويقول: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾^(٤) وكذلك علل الشارع الحكيم كثيرا من الأحكام الشرعية بمصالح العباد كقوله تعالى في الصوم: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ البقرة ١٨٣، وفي الصلاة: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾ العنكبوت ٤٥، وقوله تعالى في القصاص: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ﴾ البقرة ١٧٩.

وقوله عليه الصلاة والسلام عند ما أباح للناس أن يدخروا لحوم الأضاحي بعد أن كان قد منع من ذلك: "إنما نهيتكم من أجل الدافة التي دفت فكلوا وادخروا وتصدقوا"^(٥)، وبين صلى الله عليه وسلم سبب عدم هدمه للكعبة وإعادة بنائها على قواعد إبراهيم كما روت عائشة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ألم تري أن قومك حين بنوا الكعبة اقتصروا عن قواعد إبراهيم؟ قالت: فقلت: يا رسول الله أفلا

(٣) انظر: الشاطبي، الموافقات في أصول الفقه، ٩/٢

(٤) انظر: الشاطبي، الموافقات، ١٢/٢

(٥) رواه مسلم، انظر صحيح مسلم بشرح النووي، كتاب الأضاحي، باب ما كان من النهي عن أكل لحوم

الأضاحي، ح ١٩٧١، ص ١٥٠١

تردها على قواعد إبراهيم فقال صلى الله عليه وسلم: لولا حدثان قومك بالكفر لفعلت" (٦)

هذه الأمثلة وغيرها الكثير تعرفنا أن الشريعة معللة بتحقيق مصالح العباد^(٧)، وقد تواترت أقوال العلماء في تقرير هذه الحقيقة، يقول ابن القيم "وإذا تأملت شرائع دينه التي وضعها بين عباده وجدتها لا تخرج عن تحصيل المصالح الخالصة أو الراجحة بحسب الإمكان ٠٠٠ وتعطيل المفاسد الخالصة أو الراجحة بحسب الإمكان، ويقول الشاطبي: "المعلوم من الشريعة، أنها شرعت لمصالح العباد، فالتكليف كله إما لدرء مفسدة، وإما لجلب مصلحة، أو لهما معا"^(٨).

(٦) متفق عليه واللفظ لمسلم انظر صحيح البخاري، كتاب أحاديث الأنبياء، ح ٣٣٦٨، ٣٨٠، صحيح مسلم بشرح النووي، كتاب الحج، باب نقض الكعبة وإعادة بنائها، ح ١٣٣٣، ص ١٠٠٧.

(٧) اختلفت أقوال الأصوليين في تعليل الأحكام الشرعية أشهرها قولان الأول أن الأحكام الشرعية معللة بمصالح العباد ومن حمل هذا القول بقوة ودافع عنه ابن القيم والشاطبي والطوي وهو المشهور عن الحنفية، وهو مذهب الشيعة والمعتزلة والقول الآخر وهو عدم التعليل وأشهر من قال به ودافع عنه الظاهرية خاصة ابن حزم وهو المشهور عن الشافعية وقال به أكثر الحنابلة والأشعرية. انظر: ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ٧٦/٨، السبكي، الإجماع في شرح المنهاج، ٦٢/٣، ابن النجار الحنبلي، الكوكب المنير، ٣١٢/١، الشاطبي، الموافقات، ٣١٨/١، ١٢٠/٣، ابن القيم، مفتاح دار السعادة، ٢٢/٢، الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص ١٨٧ - ص ٢٣١، الشنقيطي، الوصف المناسب لشرع الحكم، ص ٥٦ - ٦٣، العنزي، تيسير علم أصول الفقه، ص ١٧٥، حكيم، رعاية المصلحة والحكمة في تشريع نبي الرحمة (صلى الله عليه وسلم) مجلة الجامعة الإسلامية، العدد ١١٦، السنة ٣٤، ١٤٢٢هـ، ٢٠٠٢ م، ص ٢٠٧ - ص ٢١٧، ص ٢٢٣ - ص ٢٣٦، ابن القيم، مفتاح دار السعادة، ٢٢/٢.

(٨) الشاطبي، الموافقات، ٣١٨/١.

المطلب الثاني: حقيقة المصالح في الشريعة الإسلامية

المصلحة لغة الصلاح، والجمع مَصَالِحُ، وقد أصلح الشيء بعد فساده أي أقامه، وفي الأمر مَصْلَحَةٌ أي خير.^(٩)

أما في الاصطلاح فيعرف الغزالي المصلحة المقصودة في الشرع بأنها "المحافظة على مقصود الشرع، ومقصود الشرع من الخلق خمسة وهو: أن يحفظ عليهم دينهم، ونفسهم، وعقلهم، ونسلهم، ومالهم، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة"^(١٠)، وبناء على هذا نستطيع القول بأن المصلحة المعتبرة التي يبنى عليها الأمر والنهي، والتحليل والتحريم ليست هي ما يراه الناس بفهومهم القاصرة، وعقولهم المحدودة المتأثرة بشوائب الهوى والشهوات، والمتأثرة بمؤثرات الواقع المعاش والبيئة المحيطة، وإنما المراد بالمصالح ما كانت كذلك في نظر الشرع، فما شهد له الشرع بالصلاح فهو المصلحة.

ويقول الشاطبي في "الموافقات": "إن المصالح التي تقوم بها أحوال العبد، لا يعرفها حق معرفتها إلا خالقها وواضعها، وليس للعبد بها علم إلا من بعض الوجوه، والذي يخفى عليه منها أكثر من الذي يبدو له، فقد يكون ساعياً في مصلحة نفسه من وجه لا يوصله إليها، أو يوصله إليها عاجلاً لا آجلاً، أو يوصله إليها ناقصة لا كاملة، أو يكون فيها مفسدة تربى في الموازنة على المصلحة... فلهذا بعث الله النبيين مبشرين ومنذرين."^(١١)

(٩) الزيات وآخرون، المعجم الوسيط، ١/٥٢٠ الفيومي، المصباح المنير، ١/٣٤٥. الزبيدي، تاج العروس، ٦/٥٤٧

(١٠) الغزالي، المستصفى، ١/٣٤٤.

(١١) الشاطبي، الموافقات، ١/٥٣٧.

إن اللذة العارضة قد تعقبها مفسد كبيرة حالاً أو مآلاً، وذلك كتعاطي المخدرات، أو كسب المال بطريق حرام، وعلى العكس من ذلك، نجد أن بعض وسائل المصالح مؤلمة وشاقة، ولكن عواقبها حميدة، ونتائجها حسنة، وذلك كألم الجهاد في سبيل الله قال تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهُ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ البقرة: ٢١٦.

إن كثيراً من الناس - خاصة مع الانفتاح الإعلامي وتنوع وسائل الاتصال - أخذ يتصدى للتحليل والتحرير، محتجاً بأن الشريعة إنما جاءت لتحقيق مصالح الخلق، فيقرر الأحكام بناء على ما يراه بعقله القاصر وهواه، زاعماً أن هذا هو ما تقتضيه المصلحة، وأنه هو حكم الله.

وإن اعتماد الناس في فهم المصالح على موازينهم العقلية، في كثير من أحيان لا يؤدي إلى نتيجة صحيحة، وهو الذي جعلهم يعتبرون الربا ضرورة اقتصادية، والحدود والقصاص فيها قسوة وغير ملائمة للعصر، والجهاد لا يتفق والمواثيق والأعراف الدولية.

إن القانون الأمريكي أجاز للشخص أن يتصرف بتركته كيف يشاء ولو أوصى بكل تركته إلى كلبه أو قطته تاركاً ورثته فقراء، والقانون الإنجليزي اعتبر الشذوذ الجنسي عملاً مشروعاً، فهذه أمثلة بسيطة على عدم قدرة العقل البشري على تمييز المصالح تمييزاً حقيقياً وعلى تدخل الشهوة والهوى في هذا الأمر. إن هؤلاء ينطبق عليهم قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ ضَلَّ سَبِيلُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا﴾ الكهف: ١٠٤.

المطلب الثالث: تفاوت المصالح في الرتب

يقول الشاطبي " تكاليف الشريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق، وهذه المقاصد لا تعدو ثلاثة أقسام: أحدها أن تكون ضرورية، والثاني أن تكون حاجية،

والثالث أن تكون تحسينية، فأما الضرورية، فمعناها أنها لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا، بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد وتهارج وفوت حياة، وفي الأخرى فوت النجاة والنعيم^(١٢) وأما الحاجيات فمعناها أنها مفترق إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب، فإذا لم تُراعَ دخل على المكلفين على الجملة الحرج والمشقة، ولكنه لا يبلغ مبلغ الفساد العادي المتوقع في المصالح العامة^(١٣) وأما التحسينات، فمعناها الأخذ بما يليق من محاسن العادات، وتجنب المندسات التي تأنفها العقول الراجحات^(١٤).

مما سبق نرى أن الأحكام الشرعية ليست على درجة واحدة من الأهمية من حيث تحصيل مقاصد الشارع بل تقع على ثلاث مراتب أعلاها الضروريات ثم الحاجيات ثم التحسينات. يقول الشاطبي: "الحاجيات كالتمتع للضروريات، وكذلك التحسينات كالتكملة للحاجيات، فإن الضروريات هي أصل المصالح"^(١٥)، ويقول: "المقاصد الضرورية في الشريعة أصل للحاجية والتحسينية، فلو فرض اختلال الضروري بإطلاق، لاختلا باختلاله بإطلاق، ولا يلزم من اختلالهما أو اختلال أحدهما اختلال الضروري بإطلاق"^(١٦).

ويؤكد هذا بقوله: "فهذه مطالب خمسة لا بد من بيانها:

أحدها: أن الضروري أصل لما سواه من الحاجي والتكميلي.

(١٢) الشاطبي، الموافقات، ١٧/٢ - ١٨.

(١٣) الشاطبي، الموافقات، ٢١/٢.

(١٤) الشاطبي، الموافقات، ٢٢/٢.

(١٥) الشاطبي، الموافقات، ٢٥/٢.

(١٦) الشاطبي، الموافقات، ٣١/٢.

والثاني: أن اختلال الضروري يلزم منه اختلال الباقيين بإطلاق.

والثالث: أنه لا يلزم من اختلال الباقيين بإطلاق اختلال الضروري بإطلاق.

والرابع: أنه قد يلزم من اختلال التحسيني بإطلاق أو الحاجي بإطلاق اختلال الضروري بوجه ما.

والخامس: أنه ينبغي المحافظة على الحاجي وعلى التحسيني للضروري^(١٧).

إن التكاليف التي كلفنا بها الشارع ليست على درجة واحدة من الأهمية، ومع أن المطلوب من المكلف أن يأتي بكل التكاليف الشرعية ما استطاع إلى ذلك سبيلا، ألا أن المشكلة تكمن حالة تزامم هذه التكاليف، وعدم قدرته على الإتيان بها جميعا، فهنا تأتي أهمية الفقه بمراتب الأعمال وأعلاها، وهنا يكمن الحل الذي أصاب حياة المسلمين في ترتيب الأولويات.

ولقد عد ابن القيم أن من مداخل الشيطان على الإنسان أن يحسن له الأعمال المرجوحة ليشغله بها عما هو أفضل منها لينشغل بالمفضول عن الفاضل، وأكد أن نجاة المكلف إنما تكون بمعرفة مراتب الأعمال^(١٨).

المطلب الرابع: مفهوم تزامم المصالح

التزامم لغة من زحم والزحمة هي الزحام، وازدحم القوم على كذا أي تزامموا عليه^(١٩)، والزحام تدافع الناس وغيرهم في مكان ضيق^(٢٠)، وزحَمَ القوم بعضهم بعضا تضايقوا في المجالس، وازدَحَمُوا تضايقوا^(٢١)

(١٧) الشاطبي، الموافقات، ٣١/٢.

(١٨) ابن القيم، مدارج السالكين ٢٢٥/١.

(١٩) الجوهري، تاج اللغة وصحاح العربية، ١٩٤٧/٥.

(٢٠) الزيات وآخرون، المعجم الوسيط، ٣٩٠/١.

(٢١) الفيومي، المصباح المنير، ٢٥٢/١.

والتزامم المقصود هنا أن يكون كلا الأمرين مطلوباً من المكلف، وكلا المصلحتين مقصودة للشارع، إلا أن المكلف لا يستطيع أن يأتي بهما معا على الوجه الأكمل إما لتعارض الوقت أو المال أو الشخص أو المكان فلا يستطيع المكلف أن يمتثل كلا الأمرين معا ولا بد أن يختار أحدهما.

وقد عرفه الوكيلى بأنه "التصادم بين حكمين شرعيين في الواقع العملي على نحو يعجز المكلف عن الجمع بينهما فيضطر إلى اختيار أحدهما وإعطائه الأولوية في التنفيذ" (٢٢)

ونقل الوكيلى عن محمد باقر الصدر بأنه "التنافي بين الحكمين بسبب عدم قدرة المكلف على الجمع بينهما في عالم الامثال" (٢٣).

والذي يراه الباحثان أن تعريف الصدر أدق في تحديد مفهوم التزامم وينطبق عليه حدود التعريف، أما الوكيلى فأضاف إلى التعريف كيفية التعامل حال التزامم، وهو ليس من ضوابط التعريف.

المطلب الخامس: الألفاظ ذات الصلة بتزامم المصالح

أولاً: الموازنة بين المصالح.

ثانياً: التعارض والترجيح بين المصالح.

أولاً: الموازنة بين المصالح

الموازنة من وزن الشيء وزناً قدره بوساطة الميزان، ووازن بين شيئين عادلتهما وقابلتهما، والميزان الآلة التي توزن بها جمعها موازين. (٢٤) والموازنة بين المصالح تكون

(٢٢) الوكيلى، فقه الأولويات، ص ١٩٧.

(٢٣) الوكيلى، فقه الأولويات، ص ١٢٢.

(٢٤) الزيات وآخرون، المعجم الوسيط، ١٠٣٠/٢.

عند تزاممها وتعارضها لا اختيار الأرجح منها والأكثر تحقيقاً للمصلحة ليتم اختياره، وبالتالي يمكن استخدام مصطلح ضوابط الموازنة بين المصالح بدلاً عن ضوابط تزامم المصالح، ولكن الذي دفع الباحثين لاختيار العنوان أن فيه معنى إضافياً وهو أننا نلجأ إلى هذه الموازنة عند تزامم المصالح.

ثانياً: التعارض والترجيح بين المصالح

التعارض لغة من اعترض الشيء: صار عارضا، كالحشبة المعترضة في النهر، لذلك سمي السحاب يعترض في الأفق العارض.^(٢٥)

أما في الاصطلاح فتعارض الأدلة: إثبات أحدها ما نفاه الآخر^(٢٦) وقال السبكي "التعارض بين الشئين هو تقابلهما على وجه يمنع كل منهما مقتضى صاحبه"^(٢٧).

من خلال تعريف التعارض عند الأصوليين يظهر للباحث أن لا تعارض بين المصالح المتزاحمة من حيث الأصل فكلها مطلوبة، ولكن التعارض هو في التطبيق عند نفس المكلف وبالتالي التزاحم أدق هنا في التعبير من التعارض.

المبحث الثاني: الأدلة على مشروعية المفاضلة بين المصالح وأهميته

ويتكون من مطلبين:

المطلب الأول: الأدلة على مشروعية المفاضلة بين المصالح.

المطلب الثاني: أهمية المفاضلة بين المصالح.

(٢٥) الزيات وآخرون، المعجم الوسيط، ٥٩٤/٢، الجوهري، تاج اللغة وصحاح العربية، ١٠٨٢/٥.

(٢٦) قلعة جي، قنبي، معجم لغة الفقهاء، ١٣٤/١.

(٢٧) السبكي، الإجماع في شرح المنهاج، ٢٧٣/٢.

المطلب الأول: الأدلة على مشروعية المفاضلة بين المصالح

من يتتبع آيات القرآن الكريم أو السنة النبوية أو سياسة التشريع ، يجد أمثلة كثيرة ونصوصاً عديدة تؤكد أن مبدأ مراعاة ترتيب المصالح المتعارضة مبدأ أصيل في الشريعة الإسلامية ، وفيما يلي مجموعة من الاستشهادات ، على سبيل المثال لا الحصر :

أولاً: من القرآن الكريم

١ - إن القرآن الكريم قد دعا المؤمنين عند المفاضلة بين الحسن والأحسن إلى اختيار الأحسن والآيات القرآنية في ذلك كثيرة ومن ذلك قوله تعالى : ﴿ ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَحَدِّ لَّهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ﴾ النحل ١٢٥ وقوله تعالى : ﴿ وَلَا تَجِدُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا يَالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ﴾ العنكبوت ٤٦ ، ووجه الاستدلال من هاتين الآيتين أن الله عز وجل قد طلب من المسلمين عند الدعوة إلى الله ومجادلة أهل الكتاب اتباع أحسن الأساليب وليس الأساليب الحسنة فقط وقوله تعالى : ﴿ وَقُلْ لِعِبَادِي يَقُولُوا الَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ﴾ الإسراء ٥٨ فمطلوب من المسلم دائماً أن ينتقي أحسن الكلام في مخاطبة الناس وليس الكلام الحسن فقط ، وقوله تعالى : ﴿ فَبَشِّرْ عِبَادِ ۖ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ ۚ ﴾ الزمر ١٨/١٧ . (ومن الأحسن الصبر على الغير والعفو عنه ، والعمل بالعزيمة دون الرخصة ، وبالفريضة دون النافلة) ^(٢٨) وقال الزمخشري (أراد أن يكونوا نقاداً في الدين يميزون بين الحسن والأحسن والفاضل والأفضل ، فإذا اعترضهم أمران : واجب وندب ، اختاروا الواجب ، وكذلك المباح والندب ، حرصاً على ما هو أقرب عند الله وأكثر ثواباً وقيل : يستمعون أوامر الله فيتبعون

أحسنها، نحو: القصاص والعفو، والانتصار والإغضاء، والإبداء والإخفاء^(٢٩)،

وقوله تعالى: ﴿وَاتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ﴾ الزمر ٥٥

لقد طلب سبحانه وتعالى في هذه الآيات من المسلمين عمل الأحسن وقول الأحسن، وفي ذلك إرشاد منه تعالى لعباده المؤمنين أن يختاروا الأحسن عند المفاضلة بين الحسن والأحسن، وأن يختاروا الحسن إذا كانت خياراتهم منحصرة بين الحسن والسيئ.

٢ - قوله تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا لَهُ فِي الْأَلْوَابِ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْعِظَةً وَتَفْصِيلًا لِكُلِّ شَيْءٍ فَخَذَهَا يَاقُوتَةً وَأَمَرَ قَوْمَكَ بِأَخْذِهَا بِحَسَنِهَا﴾ الأعراف ١٤٥. قال ابن عطية: (وقوله "بأحسنها" أي إذا اعترض فيها مباحان، فيأخذوا بالأحسن منهما، كالعفو والقصاص، والصبر والانتصار^(٣٠))

٣ - قال الله تعالى: ﴿إِنْ تُبْدُوا الصَّدَقَاتِ فَنِعِمَّا هِيَ وَإِنْ تُخْفُوهَا وَتُؤْتُوهَا الْفُقَرَاءَ فَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ﴾ البقرة ٢٧١، فالآية الكريمة عدت أن الأولى والأفضل في الصدقة هي إخفاؤها، مع مدح المتصدقين حتى مع إظهارهم لصدقتهم، فهي مفاضلة بين الحسن والأحسن.

٤ - قال الله تعالى: ﴿وَإِنْ كَانَتْ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ وَأَنْ تَصَدَّقُوا خَيْرٌ لَكُمْ﴾ إن كنتم تعلمون^٣ البقرة ٢٨٠، فقد أمر الله سبحانه وتعالى الدائنين بإمهال المدينين وتأجيلهم إذا كانوا عاجزين عن سداد ديونهم، لكن الآية ترشد مع هذا إلى أن العفو

(٢٩) الزمخشري، الكشاف، ١٢٢/٤.

(٣٠) ابن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ٤٥٣/٢.

والتصدق هو خير للدائنين، فأبراء الدائن المدين المعسر خير وأحب إلى الله من إمهاله وتأجيله، فالتراحم بين العفو والإمهال إذ كليهما مطلوب.

٥ - قال تعالى: ﴿وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَحْسِنْ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ﴾ القصص ٧٧، فالآية الكريمة توجه المسلم إذا تعارضت مصلحة الدنيا مع الآخرة أن يقدم الآخرة، مع أن العمل لكلا المصلحتين مطلوب.

٦ - قال تعالى: ﴿وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ﴾ الشورى ٤٠، فالآية الكريمة توازن بين مصلحة رد السيئة بمثلها ومصلحة العفو وتقرر في هذه الحالة أن العفو أفضل. وأكد هذا في قوله تعالى: ﴿وَلْيَعْفُوا وَلْيَصْفَحُوا أَلَا تُحِبُّونَ أَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ﴾ النور ٢٢، وطبعا هذا العفو والصفح في التعامل مع المسلمين، أما في حالة التعامل مع الأعداء واعتدائهم على الأمة وأرضها فالأصل هو قوله تعالى ﴿فَمَنْ أَعَدَّى عَلَيْكُمْ فَأَعْدُوْا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا أَعْدَى عَلَيْكُمْ﴾ البقرة ١٩٤.

ثانيا: من السنة النبوية

١ - عن عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما، قَالَ: جَاءَ رَجُلٌ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَاسْتَأْذَنَهُ فِي الْجِهَادِ. فَقَالَ: «أَحْيِ وَالِدَاكَ؟» قَالَ: نَعَمْ. قَالَ: «فَفِيهِمَا فَجَاهِدْ»^(٣١). وجه الدلالة في الحديث أنه لا يمكنه أن يجمع بين مصلحة بر الوالدين والجهاد الكفائي، فأرشده صلى الله عليه وسلم إلى تقديم فرض العين على الكفاية.

٢ - عن عبد الله بن عمر قال: "جاء رجل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: جئت أبايعك على الهجرة، وتركت أبوي يبكيان، فقال: ارجع

(٣١) متفق عليه واللفظ للبخاري أنظر صحيح البخاري، كتاب الجهاد، باب الجهاد بإذن الوالدين، ح ٣٠٠٤،

ص ٣٣٨، مسلم بشرح النووي، كتاب البر والصلة، باب بر الوالدين، ح ٢٥٤٩، ١٨٣٠.

عليهما فأضحكهما كما أبكيتهما".^(٣٢) قال صاحب سبل السلام " وذهب الجماهير من العلماء إلى أنه يحرم الجهاد على الولد إذا منعه الأبوان أو أحدهما بشرط أن يكونا مسلمين، لأن برهما فرض عين والجهاد فرض كفاية فإذا تعين الجهاد فلا، فإن قيل بر الوالدين فرض عين أيضا والجهاد عند تعيينه فرض عين فهما مستويان فما وجه تقديم الجهاد؟ قلت: الجهاد؛ لأن مصلحته أعم إذ هي لحفظ الدين والدفاع عن المسلمين فمصلحته عامة مقدمة على غيرها وهو يقدم على مصلحة حفظ البدن"^(٣٣).

٣- عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: جاء رجل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله من أحق الناس بحسن صحابتي؟ قال (أهلك). قال ثم من؟ قال: أهلك قال ثم من؟ قال (أهلك). قال ثم من؟ قال (ثم أبوك)^(٣٤) ووجه الدلالة أن الحديث يرشد إلى أنه إذا تعارض مصلحة البر بالأم مع مصلحة بالبر بالأب فتقدم الأم، كما لو كان لا يستطيع أن يجيب طلبهما معا، أو يعتني بهما معا، أو ضاقت نفقته بحيث لا يستطيع أن ينفق عليهما معا، لأنها أعجز عن تدبير أمرها والعناية بنفسها، ولأنها تعاني مع الولد أكثر مما يعاني الأب.

(٣٢) رواه أبو داود والنسائي وابن ماجه وأحمد، وصححه الألباني، أنظر، سنن أبي داود، كتاب الجهاد، باب الرجل يغزو وأبواه كارهان، ح ٢٥٢٨، ١٧/٣، النسائي، سنن النسائي، كتاب الهبة، باب البيعة على الهجرة، ح ٤١٦٣، ١٤٣/٧، ابن ماجه، سنن ابن ماجه، كتاب الجهاد، باب الرجل يغزو وله أبوان، ح ٢٧٨٢، ٩٣٠/٢، ابن حنبل، مسند أحمد، مسند عبد الله بن عمرو بن العاص، ح ٦٤٩٠، ٣٠/١١، الألباني، إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، ٢٠/٥.

(٣٣) الصنعاني، سبل السلام، ٤٣/٤.

(٣٤) متفق عليه واللفظ للبخاري أنظر صحيح البخاري، كتاب الأدب، باب من أحق الناس بحسن الصحبة، ح ٥٩٧١، ص ٦٨٢، صحيح مسلم بشرح النووي، كتاب البر والصلة، باب بر الوالدين وأههما أحق به، ح ٢٥٤٨، ص ١٨٣٠.

ثالثاً: إن مبدأ مراعاة ترتيب المصالح مبدأ مستقر في الشريعة، ومن ذلك التدرج في تشريع الأحكام فلم تنزل دفعة واحدة، وإنما نزلت متدرجة مراعية أحوال الناس وقدرتهم على التزام التكاليف، ولذلك نجد أن التكاليف العملية في معظمها لم تشرع إلا في المرحلة المدنية، بعد رسوخ العقيدة والإيمان في نفوس الناس، وتهيئتهم لقبول هذه التشريعات، وأن هذه التشريعات العملية قد نزلت وفق أهميتها وظروفها، ومتطلبات المرحلة، والاستعداد لها.

فالجهد مع أهميته وأنه ذروة سنام الإسلام، لم يشرع إلا في المدينة، وشرع على مراحل من حيث الطلب، ففي مكة كان الجهاد بالسيف ممنوعاً ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ قِيلَ لَهُمْ كُفُّوا أَيْدِيَكُمْ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾ النساء ٧٧، وفي المدينة شرع على وجه الإذن والإباحة، ﴿أُذِّنْ لِلَّذِينَ يَبْتُلُونَكُمْ بِأَنَّهُمْ ظُلُمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ﴾ الحج ٣٩، ثم أصبح واجبا ولكن من باب رد الاعتداء بمثله في قوله تعالى ﴿فَمَنْ أَعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَأَعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا أَعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ﴾ المائدة ١٩٤ وقوله تعالى ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُفْتِنُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ البقرة ١٩٠، ثم نزل قوله تعالى ﴿وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُفْتِنُونَكُمْ كَافَّةً وَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ﴾ التوبة ٣٦، وقوله تعالى ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ وَلْيَجِدُوا فِيكُمْ غِلْظَةً﴾ التوبة ١٢٣.

وعن السيدة عائشة قالت: إنما نزل أول ما نزل منه سورة من المفصل فيها ذكر الجنة والنار حتى إذا ثاب الناس إلى الإسلام نزل الحلال والحرام ولو نزل أول شيء لا تشربوا الخمر لقالوا لا ندع الخمر أبداً ولو نزل لا تزنا لقالوا لا ندع الزنا أبداً^(٣٥).

(٣٥) رواه البخاري، انظر: صحيح البخاري، كتاب فضائل القرآن، باب أنزل القرآن على سبعة أحرف،

رابعاً: إن تقديم الأهم على المهم أو الأقل أهمية، تشهد له بالاعتبار مقاصد الشريعة، فمن المعلوم أن ترتيب مقاصد الشريعة حسب مراتبها بدءاً بالضروريات ومروراً بالحاجيات وانتهاءً بالتحسينيات، وفي إطار الضروريات قد يختلف المقاصديون في ترتيب الضروريات تقديماً أو تأخيراً، لكنهم لا يختلفون في وجوب البدء بالأهم ثم المهم^(٣٦).

لأجل ذلك كله استقر لدى العلماء كما أكد ذلك العز بن عبد السلام أنه "إذا تعارضت المصلحتان وتعذر جمعهما فإن علم رجحان إحداهما قدمت"^(٣٧) ويقول ابن القيم عن تراحم المصالح "وإن تزاومت قدم أهمها وأجلها وإن فات أدناها"^(٣٨).
المطلب الثاني: أهمية المفاضلة بين المصالح

إن وضع قواعد تضبط المصالح عند تزامنها له أهمية كبيرة، منها:

١ - "وضع كل شيء في مرتبته فلا يؤخر ما حقه التقديم أو يقدم ما حقه التأخير ولا يصغر الأمر الكبير ولا يكبر الأمر الصغير"^(٣٩)، ثم يقدم الأولى فالأولى بناء على معايير شرعية صحيحة يهدي إليها نور الوحي ونور العقل^(٤٠)، وأن يتمكن المكلف من اختيار الواجب، أو الأولى، وأن يتمكن من المفاضلة بين المصالح المتعارضة والمتزاحمة لتقديم الأولى بالتقديم منها^(٤١).

(٣٦) ينظر تفصيل ذلك في: الشاطبي، الموافقات، ج ٢ / ١٧ - ٢٣.

(٣٧) العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام، ١/٧٥.

(٣٨) ابن القيم، مفتاح دار السعادة، ٢/٢٢.

(٣٩) القرضاوي، فقه الأولويات دراسة جديدة، ص ٩.

(٤٠) القرضاوي، أولويات الحركة الإسلامية، ص ٣٨.

(٤١) الكمالي، تأصيل فقه الموازنات، ص ٤٩.

- ٢ - إن إعادة النظر من حين لآخر بالمشكلات وترتيب الأولويات حماية للجهد من التشتت والضياع وهدر الطاقات والإمكانات فيما هو أقل أهمية ، وعدم الاستغراق في الجزئيات على حساب الكليات ، والفرعيات على حساب الأصول^(٤٢) .
- ٣ - تحقيق مقاصد الشارع ، وتنزيه الشريعة عن التعارض والتعاند.
- ٤ - التخفيف والرحمة والتيسير على المكلفين وهذا من قواعد الشريعة ومبادئها.

المبحث الثالث: ضوابط ترتيب المصالح حين تزاخمها

إن أول خيار يلجأ إليه المكلف في حال اجتماع أكثر من مصلحة في وقت واحد أن يؤديها جميعا ما وسعه ذلك ، لأنها مطلوبات شرعية ، ومثال ذلك تشميت العاطس وقت الأذان ، ورد السلام أثناء قراءة القرآن^(٤٣) . قال ابن القيم " فإن الشريعة مبناها على تحصيل المصالح بحسب الإمكان وأن لا يفوت منها شيء فإن أمكن تحصيلها كلها حصلت "^(٤٤) ولكن إن تزاхمت ولم يمكن تحصيل بعضها إلا بتفويت بعض الآخر فأيهما يقدم ؟ وعلى أي أساس يكون التقديم ؟ وقد قام الباحثان بحصر مجموعة من الضوابط والقواعد التي يتم بموجبها هذا التقديم والتأخير.

وقبل ذكر هذه الضوابط لا بد من الإشارة إلى مايلي :

(٤٢) حسنة، مقدمة كتاب حول إعادة تشكيل العقل المسلم لعماد الدين خليل، ص ١٤ .

(٤٣) الكربولي، فقه الأولويات، ص ٢٥٦ .

(٤٤) ابن القيم، مفتاح دار السعادة، ١٩/٢ .

أولاً: أن المقصود بالضوابط هنا ليس المصطلح الذي ذهب إليه الأصوليون وهو الحكم الكلي الذي ينطبق على جميع جزئياته ، وإنما بمعنى المقياس والمرجع والقانون الذي يستهدي به المكلف أو المجتهد حالة تراحم المصالح ليرجح إحداها.

ثانياً: أن المجتهد أو المكلف حتى يستطيع أن يوازن بين المصالح حالة تراحمها لا بد له من أن يكون ملماً بمراتب الأحكام الشرعية من واجب ومندوب ، عارفاً بمقاصدها ، من ضرورة وحاجية وتحسينية ، ومتعلقة بحفظ الدين أو النفس أو العقل أو العرض أو المال ؟ وأن يكون عارفاً بالواقع وحاجاته وملابساته ، سواء واقع المستفتي وظروفه وإمكاناته ، أو ظروف المجتمع وحاجاته وملابساته ، سياسياً واقتصادياً واجتماعياً ، وواقع الأمة وأعدائها والتحديات التي تواجهها ، ودون ذلك يتحكم فيه الهوى والتخبط ، ويقع في المزالق العديدة.

ثالثاً: إن أفضل الأعمال وأفضل المصالح التي ينبغي أن ينشغل بها المكلف أو يقوم بها حالة التعارض لا تجري على وزن واحد ، فقد تختلف مع الشخص الواحد باختلاف وقته أو حالته أو ظروفه ، يقول ابن القيم "الأفضل في كل وقت وحال: إيثار مرضاة الله في ذلك الوقت والحال والاشتغال بواجب ذلك الوقت ووظيفته ومقتضاه"^(٤٥) ، ويبين ذلك بقوله: إن الأفضل في وقت الوقوف بعرفة الاجتهاد في التضرع والدعاء والذكر دون الصوم المضعف عن ذلك ، والأفضل في أيام عشر ذي الحجة الإكثار من التعبد ولا سيما التكبير والتهليل والتحميد فهو أفضل من الجهاد غير المتعين ، والأفضل في وقت مرض أخيك المسلم أو موته عيادته وحضور جنازته وتشيعه وتقديم ذلك على خلوتك.^(٤٦)

(٤٥) ابن القيم، مدارج السالكين، ٨٩/١.

(٤٦) ابن القيم، مدارج السالكين، ٨٩/١.

ويقول الشاطبي مؤكداً على اختلاف أحوال المكلف وضرورة اعتبارها في الفتوى: "النظر فيما يصلح بكل مكلف في نفسه، بحسب وقت دون وقت، وحال دون حال، وشخص، دون شخص إذ النفوس ليست في قبول الأعمال الخاصة على وزان واحد" (٤٧).

ويقول الغزالي: إن أفضل ما ينشغل به أرباب الأموال من الطاعات هو إنفاقها في وجوه البر لا أن يشغلوا بالعبادات البدنية التي لا تحتاج إلى نفقة كالصيام والصلاة وختم القرآن فالصدقة في حقهم هي أفضل الأعمال، ونقل الغزالي عن بشر الحافي أنه ذكر له غني كثير الصوم كثير الصلاة، فقال: المسكين ترك حاله ودخل في حال غيره، ذلك أن حال هذا إطعام الجياع على تجويع نفسه (٤٨).

كما أن أفضل الأعمال وأولى المصالح بالانشغال قد تختلف من شخص لآخر حسب ظروفه وأحواله، فالغني يختلف عن الفقير، والكبير غير الصغير، والرجل غير المرأة، والمسافر غير المقيم وهكذا، وهذا واضح في سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ومراعاته لأحوال السائلين (٤٩).

عن أبي سعيد الخدري أن أعرابياً سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الهجرة؟ فقال: "ويحك إن شأن الهجرة لشديد فهل من إبل؟ قال: نعم، قال: فهل تؤتي صدقتها؟ قال: نعم، قال: "فاعمل من وراء البحار" (٥٠) فإن الله لن يترك (٥١) من عملك شيئاً" (٥٢).

(٤٧) الشاطبي، الموافقات، ٢٥/٥.

(٤٨) الغزالي، إحياء علوم الدين، ٣/٣٩٣.

(٤٩) الكربولي، فقه الأولويات، ص ٢٨٩.

(٥٠) قال النووي "قال العلماء المراد بالبحار هنا القرى والعرب تسمى القرى البحار والقرية البحرية" انظر

صحيح مسلم بشرح النووي، ص ١٤٤١.

قال النووي " قال العلماء المراد بالهجرة التي سأل عنها هذا الأعرابي ملازمة المدينة مع النبي صلى الله عليه وسلم وترك أهله ووطنه فخاف عليه النبي صلى الله عليه وسلم أن لا يقوى لها ولا يقوم بحقوقها وأن ينكص على عقبيه فقال له : إن شأن الهجرة التي سألت عنها لشديد ولكن اعمل بالخير في وطنك وحيثما كنت فهو ينفعك ولا ينقصك الله منه شيئاً " (٥٣).

وعندما سألت السيدة عائشة رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الجهاد قال لها : " لكن أفضل الجهاد حج مبرور " (٥٤).

الضابط الأول: إذا تساوت المصالح أو تقاربت وأمكن المكلف أن يأتي بجزء من كل مصلحة فله ذلك

إذا عجز المكلف عن الإتيان بجميع المطلوبات بسبب عدم القدرة على الإتيان بها جميعاً ، وكانت هذه المصالح متقاربة ففي هذه الحالة يمكن أن يؤدي من كل منها ما استطاع بحيث يحقق جزءاً من هذه المطلوبات وجزءاً من الأخرى ، ومما يدل على هذا أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أرشد سعد بن أبي وقاص حينما أراد أن يتصدق بكل ماله ، أمره أن يكتفي بالتصدق بثلث ماله (٥٥) ، ووجه الدلالة أنه وجهه صلى الله عليه وسلم أن يجمع ما بين مصلحة الصدقة بكل ماله ، وما في هذا من مصلحة أخرى

(٥١) يقال وتره يتره ترة إذا نقصه انظر شرح النووي على مسلم، ص ١٤٤١.

(٥٢) صحيح مسلم بشرح النووي، كتاب الإمارة، باب تحریم رجوع المهاجر على استيطان وطنه، ح ١٨٦٥، ص ١٤٤١.

(٥٣) شرح النووي على مسلم، ص ١٤٤١.

(٥٤) رواه البخاري، انظر صحيح البخاري، كتاب الحج، باب قوله تعالى " يأتوك رجالا وعلى كل ضامر، ح ١٥٢٠، ص ١٧٣.

(٥٥) سبق تحريجه.

للموصي ومصلحة للفقراء ، وما بين مصلحة الورثة أن لا يكونوا عالية على الناس ، ومصلحة دوام المودة بين الموصي والورثة.
ومن التطبيقات العملية لهذا الضابط :

- ١ - لو كان يملك مالا يريد أن يتصدق به وهناك فقير قريب وآخر بعيد أكثر حاجة ، فيمكنه أن يوزع المال بينهما جمعا للمصلحتين.
 - ٢ - لو كان له دين على مدين معسر وهو لا يستطيع أن يبرأه من كل الدين ، فيمكنه أن يضع عنه جزء من الدين ويمهله في الجزء الآخر.
 - ٣ - لو كان لا يملك مالا يكفي للإنفاق على زوجته ووالديه فيمكنه أن يوزع النفقة بينهما جمعا لمصلحة على الزوجة وبر الوالدين.
- الضابط الثاني: الأكثر مصلحة أولى بالاعتبار من الأقل مصلحة^(٥٦).

إذا تزاخمت المصالح أو تعارضت لدى المكلف أو المجتهد أو المفتي ، وإذا لم يكن ممكناً الجمع بين هذه المصالح بتحصيلها كلها ، فيتم تقديم الأكثر مصلحة واختياره ، ولو أدى ذلك إلى تفويت مصلحة هي أقل من المصلحة التي تمت مراعاتها واختيارها ، وهذا لا يعني بحال أن المصلحة المفوتة لم تعد مصلحة ، لكن غاية ما في الأمر أن المكلف ليس بقادر على تحصيل المصلحتين معاً فاضطر إلى اختيار الراجحة مفوتاً بذلك المرجوحة^(٥٧).

(٥٦) العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام ١ / ٥١ ابن القيم، مفتاح دار السعادة، ٢/ ٢٢، وانظر: القرضاوي،

فقه الأولويات، ص ٢٨، الوكيل، فقه الأولويات، ١٩٧.

(٥٧) الوكيل، فقه الأولويات، ص ١٩٨، الكمال، من فقه الموازنات، ص ١٥٢.

يقول العز بن عبد السلام: "إذا تعارضت المصلحتان وتعذر جمعهما فإن علم رجحان إحداهما قدمت" ^(٥٨). ويقول ابن القيم عن تزامن المصالح: "وإن تراجحت قدم أهمها وأجلها وإن فات أدناها" ^(٥٩).

ويشهد لهذا الضابط قوله تعالى: ﴿أَجْعَلْتُ سِقَايَةَ الْحَاجِّ وَعِمَارَةَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ كَمَنْ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَجَاهَدَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا يَسْتَوُونَ عِنْدَ اللَّهِ﴾ التوبة ١٩

وقد ورد في سبب نزول هذه الآية عن النعمان بن بشير، قال: كُنْتُ عِنْدَ مِنْبَرِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ رَجُلٌ: مَا أُبَالِي أَنْ لَا أَعْمَلَ عَمَلًا بَعْدَ الْإِسْلَامِ إِلَّا أَنْ أُسْقِيَ الْحَاجَّ، وَقَالَ آخَرُ: مَا أُبَالِي أَنْ لَا أَعْمَلَ عَمَلًا بَعْدَ الْإِسْلَامِ إِلَّا أَنْ أَعْمُرَ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ، وَقَالَ آخَرُ: الْجِهَادُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَفْضَلُ مِمَّا قُلْتُمْ، فَزَجَرَهُمْ عُمَرُ، وَقَالَ: لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ عِنْدَ مِنْبَرِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهُوَ يَوْمُ الْجُمُعَةِ، وَلَكِنْ إِذَا صَلَّيْتُ الْجُمُعَةَ دَخَلْتُ فَاسْتَفَيْتُهُ فِيمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ، فَأَنْزَلَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿أَجْعَلْتُ سِقَايَةَ الْحَاجِّ وَعِمَارَةَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ كَمَنْ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾ ^(٦٠)

ويشهد له كذلك ما رواه أبو هريرة، قال: مَرَّ رَجُلٌ مِنْ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِشُعْبٍ فِيهِ عُيَيْنَةٌ مِنْ مَاءٍ عَذْبَةٍ فَأَعْجَبَتْهُ لَطِيبُهَا، فَقَالَ: لَوْ اعْتَزَلْتُ النَّاسَ، فَأَقَمْتُ فِي هَذَا الشَّعْبِ، وَلَنْ أَفْعَلَ حَتَّى أَسْتَأْذِنَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَذَكَرَ ذَلِكَ لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ: «لَا تَفْعَلْ، فَإِنَّ مَقَامَ أَحَدِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَفْضَلُ مِنْ صَلَاتِهِ فِي بَيْتِهِ سَبْعِينَ عَامًا،» ^(٦١)

(٥٨) العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام ١ / ٥١.

(٥٩) ابن القيم، مفتاح دار السعادة، ٢ / ٢٢.

(٦٠) رواه مسلم، أنظر صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب فضل الشهادة في سبيل الله، ح ١٨٧٩، ٣ / ١٤٩٩

(٦١) رواه الترمذي وأحمد، واللفظ للترمذي وحسنه، وحسنه الألباني والأرنؤوط، أنظر سنن الترمذي، باب ماجاء

في فضل الغدو والرواح في سبيل الله، ح ١٦٥٠، ٤ / ١٨١، مسند أحمد، ح ١٠٧٨٦، ١٦ / ٤٥٨.

وفي هذه الآية إنكار على من يسوي بين الإيمان بالله سبحانه وتعالى والجهاد في سبيله وبين أعمال هي دون ذلك على فضلها والمصلحة المتوخاة منها.

إن الفطر السليمة والعقول المستقيمة لو خير أصحابها بين مصلحتين إحداهما أرجح من الأخرى وتعذر عليهم الجمع بينهما لما ترددوا في اختيار الأصلح، وإن أدى ذلك إلى تفويت الصالح، قال العز بن عبد السلام موضعاً ذلك المعنى: "وأعلم أن تقديم الأصلح فالصالح مركوز في طبائع العباد، فلو خيرت الصبي الصغير بين اللذيذ والألذ لاختار الألذ، ولو خير بين الحسن والأحسن لأختار الأحسن" (٦٢).

وثمة جملة تطبيقات لهذا الضابط منها:

١ - لو خير أحد المحسنين بين أن يبني مسجداً في مدينة المساجد فيها كثيرة، وبين أن يبني مستشفى لعلاج الفقراء، وجب عليه اختيار بناء المستشفى، وذلك لما يترتب على بناء المستشفى من محاربة المرض والحفاظ على الأنفس، ولأن المصالح المترتبة على هذا أعظم من مصلحة تكثير المساجد أو المبالغة في تأثيثها أو زخرفتها.

٢ - بناء المستشفيات والمراكز الصحية أو المدارس وإقامة المراكز التأهيلية لذوي الاحتياجات الخاصة كمراكز الشلل الدماغي ومراكز مرضى التوحد وغير ذلك من الإعاقات أولى من الإنفاق على الحدائق والمنتزهات، فيجب تقديم بناء المستشفيات والمراكز الصحية والمدارس على هذه، وعدم تبديد الأموال في الصرف عليها وبالمسلمين حاجة إلى ما هو أولى وأجدر وأحرى بالصرف منها، ويذكر في هذا المقام القولة الخالدة لعمر بن عبد العزيز عندما طلب منه بعض عماله أن يكسو الكعبة كما كان يفعل الخلفاء من قبله فقال: إني رأيت أن أجعل ذلك في أكباد جائعة فإنه أولى

(٦٢) العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام، ٥/١.

بذلك من البيت " (٦٣) إن إطعام الجياع أمر ضروري وكسوة الحرم لا تتجاوز أن تكون من التحسينيات " (٦٤).

٣ - تقديم الإنصات إلى الدروس التي تلقى في المساجد عقيب الفرائض على الاشتغال بنوافل العبادة من صلاة وذكر ونحو ذلك ، لأن مصلحة طلب العلم والتفقه في الدين أعظم من مصلحة الاشتغال بنوافل العبادة ؛ إذ طلب العلم يمكن الطالب من تصحيح عباداته ومعرفة ما يجوز منها وما لا يجوز.

ويدخل تحت هذا الضابط ما لو تعارضت مصلحة ضرورية مع حاجية وتعذر الجمع بينهما قدمت الضرورية ، ولو تعارضت الحاجية مع التحسينية قدمت الحاجية ، ذلك أن المصلحة الضرورية أولى بالاعتبار من غيرها ، وتليها في سلم الأهمية المصلحة الحاجية ، لما يترتب على تفويتها من الوقوع في الحرج والعسر وتحمل المشقة ، ويلى ذلك المصلحة التحسينية التي يترتب على فقدانها الخروج على ما تستحسنه العقول ، والبعد عن الكمال الإنساني ، دون الوقوع في مضائق الأحوال ، وبناء عليه إذا تراجحت المصالح ، ولم يكن بالوسع تحصيلها إلا بتفويت بعضها ، فالواجب حينها التقديم بحسب قوة الأثر (٦٥).

ومن الأمثلة التي تشهد لهذا جواز كشف العورة للاستطباب تقديمًا للمصلحة الحاجية أو الضرورية المتمثلة في الاستطباب ، على المصلحة التحسينية المتمثلة في ستر العورة ، ووجوب الصلاة في حق من لم يجد ثوباً يستر به عورته ، لأن وجوب الصلاة داخل في حفظ الدين وهو من الضروريات ، بينما يقع ستر العورة في رتبة

(٦٣) ابن الجوزي، سيرة ومناقب عمر بن عبد العزيز ص ٩٤.

(٦٤) الكربولي، فقه الأولويات، ص ٢٤٨.

(٦٥) انظر: البوطي، ضوابط المصلحة، ص ٢٥١، الكمالي، فقه الأولويات، ص ٢٠٢-٢١١.

التحسينيات^(٦٦). وإباحة أكل المحرمات للمضطر تقدماً للمصلحة الضرورية وهي حفظ النفس على المصلحة التحسينية المتمثلة في البعد عن أكل المحرمات^(٦٧). ومنها أن إنشاء المدارس والجامعات والمستشفيات وتوفير المساكن للناس من الأمور الضرورية أو الحاجية، بينما إقامة المنزهات والاحتفالات والملاعب من القضايا التحسينية، فإذا تعذر توفر الأموال لإقامتها جميعاً، قدمت الضرورية والحاجية على التحسينية.

ويدخل تحت هذا أيضاً تعارض المصالح التي هي في رتبة واحدة كما لو تعارض ضروري مع ضروري، أو حاجي مع حاجي، ففي هذه الحالة نقدم ما هو أكثر أهمية على غيره، فيقدم ما فيه محافظة على النفس على ما فيه محافظة على المال، فلو هدد بالقتل مقابل أن يبذل ماله، فيقدم ماله ليحافظ على نفسه، لأن المحافظة على النفس أهم من المحافظة على المال.

الضابط الثالث: المصلحة العامة مقدمة على المصلحة الخاصة^(٦٨)

إن المصلحة العامة أكثر نفعاً من الخاصة لأن منفعتها تعود على عموم المسلمين، بينما يختص عودها على فرد بعينه، أو مجموعة أفراد في المصلحة الخاصة، لذا فإن تقديم العامة على الخاصة، يتسق - والحالة هذه - مع مقاصد الشرع، وبالتالي إذا تعذر الجمع، لا بد أن تراعى جهة النفع الذي هو أشمل وأعم من غيره، ولا يليق في مطلق الاعتبار تقديم مصلحة جزئية لفرد من الناس على مصلحة الجماعة، ويتجه

(٦٦) الشاطبي، الموافقات، ٢/٢٢، المقصود بأن ستر العورة من التحسينيات ليس حكمها التكليفي فالحكم التكليفي لستر العورة هو الوجوب بلا خلاف، ولكن المقصود هو من حيث المحافظة على الضرورات الخمس أي المرتبة المقاصدية.

(٦٧) الشاطبي، الموافقات، ٢/١٩.

(٦٨) القرضاوي، فقه الأولويات دراسة جديدة في ضوء، ص ١٤٥، الكربولي، فقه الأولويات في ظلال لمقاصد الشريعة، ص ٢٥٧، الكمالي، فقه الأولويات، ٢٣٥.

هذا الترجيح حين نعلم أن المصلحة الخاصة التي أُخِّرت لم تُلغ عن الاعتبار مطلقاً ، بل متى أمكن تعويض صاحبها عما فاتته تعويضاً عادلاً كان المصير إلى ذلك متعيناً ، وإلا لزم جبره بقدر الإمكان ، ولا تكليف بما لا يطاق^(٦٩) .

وعموم المصلحة يكون من وجهين :

الأول : باعتبار عدد المنتفعين بالمصلحة ، فتقدم التي ينتفع بها العدد الأكبر من الناس ، وذلك لأنه من مقتضيات العدل.

الثاني : باعتبار كثرة المجالات والميادين التي تتناولها المصلحة ، فالتى تعود بالنفع على أكثر من مجال تقدم على التي لا تعود بالنفع إلا على مجال واحد^(٧٠) .

ولا بد من الإشارة إلى أن هذا الترجيح بين المصالح إنما يكون عندما تقع المصلحتان في مرتبة واحدة ، كمصلحتين متعلقتين بحفظ النفس مثلاً ، أما إذا كان التزام بين مصلحتين تنتميان إلى مرتبتين مختلفتين ، كأن تقع إحدهما في حفظ النفس ، والأخرى في حفظ الدين ، فحينئذ تراعى المصلحة الواقعة في المرتبة الأعلى فتقدم على تلك المنتمية إلى مرتبة أدنى ، فتقدم المصلحة الواقعة في حفظ الدين على تلك الواقعة في حفظ النفس^(٧١) .

يقول الصنعاني أن جماهير العلماء قالوا بتحريم الجهاد على الولد إذا منعه الأبوان أو أحدهما لأن برهما فرض عين والجهاد فرض كفاية فإذا تعين الجهاد فلا ، ورد على من قالوا إن بر الوالدين فرض عين أيضاً والجهاد عند تعيينه فرض عين فهما مستويان فما وجه تقديم الجهاد ، رد على ذلك بأن مصلحة الجهاد أعم إذ هي لحفظ

(٦٩) السنوسي ، اعتبار المآلات ، ص ٤٤٨ .

(٧٠) السنوسي ، اعتبار المآلات ، ص ٤٤٣-٤٤٤ .

(٧١) الوكيل ، محمد ، فقه الأولويات ، ص ٢٣٥ .

الدين والدفاع عن المسلمين فمصالحته عامة مقدمة على غيرها وهو يقدم على مصلحة حفظ البدن" (٧٢).

ومن القواعد الفقهية المشهورة، والتي تخدم هذا الضابط قاعدة (يتحمل الضرر الخاص لمنع الضرر العام) (٧٣)، ويشهد لهذا الضابط بالاعتبار جملة أحاديث منها:

١ - قوله عليه الصلاة والسلام: (لا تلقوا الركبان ولا يبيع حاضر لباد) (٧٤).

٢ - قوله - صلى الله عليه وسلم - : (من احتكر فهو خاطئ) (٧٥).

فإن النبي صلى الله عليه وسلم قد نهى عن بيع حاضر للبادي في الحديث الأول، رغم ما فيه من تفويت لمصلحة البادي، إلا أن فيه منفعة عامة لأهل السوق تتمثل في البيع بسعر السوق والذي يمثل المؤشر الأكثر اقتراباً من السعر الحقيقي للسلعة، وكذلك نهى - صلى الله عليه وسلم - عن تلقي الركبان إنما هو للاعتبار ذاته، وأما النهي عن الاحتكار فمع ما فيه من تفويت مصلحة خاصة للمحتكر إلا أن فيه تحقيقاً لمصلحة عامة تتمثل في حق الناس في الوصول إلى السلع والخدمات بأسعار معقولة ومقبولة تكون أكثر عدلاً وإنصافاً، وأكثر عكساً للقيمة الحقيقية لتلك السلع والخدمات.

(٧٢) الصنعاني، سبل السلام، ٤ / ٤٣.

(٧٣) ابن نجيم / الأشباه والنظائر، ١ / ٧٤.

(٧٤) متفق عليه واللفظ للبخاري، أنظر: صحيح البخاري، كتاب البيوع، باب هل يبيع حاضر لباد، ح ٢١٥٨، ص ٢٣٨، صحيح مسلم بشرح النووي، كتاب البيوع، باب تحريم بيع الحاضر للبادي، ح ١٥٢١، ص ١١٦٤.

(٧٥) رواه مسلم، أنظر: صحيح مسلم بشرح النووي، كتاب المساقاة، باب تحريم الاحتكار في الأفوات، ح ١٦٠٥، ص ١٢٢٣.

ومن التطبيقات العملية لإعمال هذا الضابط :

- ١ - جواز التسعير للسلع الأساسية بشروط وضوابط معينة^(٧٦) ، فإن هذا التسعير رغم ما فيه من تفويت لمصلحة بعض التجار الذين يرغبون بالبيع بأسعار مرتفعة ، إلا أن فيه تحقيقاً لمصلحة عموم الناس بالحصول على السلع بأسعار مناسبة.
- ٢ - جواز إجبار المحتكر على بيع المال المحتكر جبراً بقيمته أو يبيعه عليه ،^(٧٧) إذا امتنع عن بيعه عند اشتداد حاجة الناس إليه ؛ تقديماً لمصلحة المجتمع على مصلحة الأفراد. قال ابن نجيم " لأنه اجتمع ضرر عام وضرر خاص فيقدم دفع الضرر العام"^(٧٨).
- ٣ - تقييد حرية التعبير إذا كان فيه اعتداءً صارخاً على الدين وتضليلٌ للأمة من خلال الصحف والمجلات والإذاعات والقنوات الفضائية ، فحرية التعبير وإن كانت تمثل مصلحة خاصة ، إلا أنها تفوت مصلحة عامة على الأمة تتمثل في حفظ عقول

(٧٦) مشروعية التسعير من المسائل الخلافية بين الفقهاء فذهب جمهورهم إلى عدم الجواز وهو مشهور قول الحنفية والمالكية والشافعية في الصحيح والحنابلة، وذهب آخرون إلى جوازه عند الحاجة بضوابط معينة إذا تعدى التجار ورفعوا الأسعار بصورة فاحشة بغير سبب مشروع وكان الحاكم عدلاً، وهو القول الثاني عند الحنفية والقول الثاني للمالكية ومقابل الصحيح عند الشافعية. أنظر: الكاساني، البدائع، ١٢٩/٥، شيعي زادة، مجمع الأنهر، ٥٤٨/٢، ابن عبد البر، الكافي، ٧٣٠/٢، ابن جزي، القوانين الفقهية، ١٧٩، الشيرازي، المهذب، ٦٤/٢، النووي، روضة الطالبين، ٤١٣/٣، ابن قدامة، الكافي، ٢٥/٢،

(٧٧) بيع الطعام المحتكر جبراً عن صاحبه عند اشتداد حاجة الناس إليه من المسائل الخلافية بين الفقهاء لعدم ورد نص صريح بجواز البيع ولتعاضده مع أصل حرية الإنسان في ملكه، وعدم جواز بيع المال دون رضا صاحبه، وقد ذهب إلى عدم الجواز أبو حنيفة وذهب إلى الجواز صاحبان من الحنفية، وذهب المالكية إلى إجباره على البيع، المرغيناني، الهداية، ٣٧٧/٤، ابن مودود، الاختيار، ١٦١/٤، الزيلعي، تبين الحقائق، ٢٨/٦، الخطاب، مواهب الجليل، ٢٢٨/٤، الماوردي، الحاوي، ٤١٢/٥، البهوتي، كشف القناع، ١٨٨/٣.

(٧٨) ابن نجيم، البحر الرائق، ٢٣٠/٨.

أبنائها من التضليل وحفظ سلوكياتهم من التأثر بما تعرضه تلك القنوات من مواد إعلامية قد تكون مثيرة للشهوات ، ومؤججة للغرائز ، أو مؤدية إلى إثارة النعرات والأحقاد الطائفية والمذهبية.

٤ - نزع ملكية بعض الأراضي والعقارات للمصلحة العامة كبناء المدارس والمستشفيات وتعبيد الشوارع وتوسعتها ، وإقامة الجسور وشق الأنفاق ، فإن هذا النزع وإن كان فيه تفويت لمصلحة خاصة تتمثل في مصلحة من نزع ملكيتهم ، إلا أن فيه تحقيقاً لمصلحة عامة ، لما في هذه الأعمال من منافع ومصالح تعود على عموم المسلمين.

٥ - فرض ضرائب إضافية على الناس إذا احتاجت الدولة ولم تتمكن من توفير المال اللازم للقيام بحاجات الأمة الضرورية أو الدفاع عنها ، سواء من بيت المال أو من الزكاة ، طبعاً ضمن ضوابط وشروط وبالحد الأدنى ، وأن يؤخذ المال بضوابط وينفق بضوابط.

وقد ذكر الغزالي هذه المسألة فقال " إن قيل : فتوظيف الخراج (أي فرض الضرائب) من المصالح ، فهل إليه سبيل أم لا ؟ قلنا : لا سبيل إليه مع كثرة الأموال في أيدي الجنود ، أما إذا خلت الأيدي من الأموال ولم يكن من مال المصالح ما يفي بمخرجات العسكر ، ولو تفرق العسكر واشتغلوا بالكسب لحيف دخول الكفار بلاد الإسلام ، أو خيف ثوران الفتنة في بلاد الإسلام ، فيجوز للإمام أن يوظف على الأغنياء مقدار كفاية الجند ، ... لأننا نعلم أنه إذا تعارض شران أو ضرران قصد الشرع دفع أشد الضررين وأعظم الشرين وما يؤديه كل واحد منهم قليل ، بالإضافة إلى ما

يخاطر به من نفسه وماله لو خلت خطة الإسلام عن ذي شوكة يحفظ نظام الأمور، ويقطع مادة الشرور" (٧٩).

٦ - ومنها ما ذكره الغزالي أن الكفار إذا تترسوا بجماعة من أسارى المسلمين فلو كففنا عنهم لغلبوا على دار الإسلام وقتلوا كافة المسلمين، ولو رمينا الترس لقتلنا مسلما معصوما لم يذنب ذنبا، وهذا لا عهد به في الشرع، ولو كففنا لسلطان الكفار على جميع المسلمين فيقتلونهم ثم يقتلون الأسارى أيضا، فيجوز أن يقول قائل: هذا الأسير مقتول بكل حال، فحفظ جميع المسلمين أقرب إلى مقصود الشرع، لأننا نعلم قطعاً أن مقصود الشرع تقليل القتل، كما يقصد حسم سبيله عند الإمكان، فإن لم نقدر على الحسم قدرنا على التقليل، وليس في معناها، ما لو تترس الكفار في قلعة بمسلم، إذ لا يحل رمي الترس إذ لا ضرورة، وفيناغية عن القلعة، وليس في معناها جماعة في سفينة لو طرحوا واحدا منهم لنجوا وإلا غرقوا بجماعتهم، لأنها ليست كلية، إذ يحصل بها هلاك عدد محصور، وليس ذلك كاستئصال كافة المسلمين، وكذلك جماعة في مخمصة لو أكلوا واحدا بالقرعة لنجوا، فلا رخصة فيه لأن المصلحة ليست كلية، ونحن نعلم أن الشرع يؤثر الكلي على الجزئي، فإن حفظ أهل الإسلام عن اصطلام الكفار أهم في مقصود الشرع من حفظ دم مسلم واحد، (٨٠)

الضابط الرابع: المصلحة القطعية المحققة مقدمة على المصلحة الظنية

إذا تزامنت مصلحة قطعية وأخرى ظنية، فإن المصالح القطعية مقدمة على الظنية.

(٧٩) الغزالي، المستصفى ١/ ١٧٨.

(٨٠) الغزالي، المستصفى ١/ ١٧٥.

ومن التطبيقات العملية المتفرعة عن أعمال هذا الضابط :

١ - جواز إجهاض الحامل التي يخشى أن يؤدي استمرار الحمل إلى موتها ، نظراً لأن حياة الأم محققة ، فالمصلحة في استمراريتها قطعية بينما حياة جنينها مظنونة أو متوهمة فلا يفوت القطعي المحقق بالمظنون المتوهم.

٢ - جواز التفريق بين المرأة وزوجها المفقود الذي مضى على فقده مدة طويلة حيث إن مصلحة المرأة في الزواج الثاني متيقنة أو مظنونة ظناً غالباً ، بخلاف مصلحتها في الاستمرار على الزواج الأول أو مصلحة الزوج الأول المفقود لأن حياة المفقود ليست متيقنة.

الضابط الخامس: المصلحة المتفق عليها أولى بالاعتبار من المختلف فيها

إذا تعارضت مصلحتان اتفق الفقهاء على اعتبار إحدهما ، ووقع الخلاف بينهم في اعتبار الثانية ؛ فإن المصالح المتفق عليها مقدمة على المصالح المختلف فيها ؛ وإنما رجحت المتفق عليها لأمر ثلاثة :

الأول: أن المصلحة المتفق عليها تعتبر غالباً من قبيل المصالح القطعية ؛ فالاتفاق مظنة القطع في الغالب الأعم.

الثاني: أن في تقديم المتفق عليها مراعاة لمعنى الاحتياط في الدين ، و الاحتياط من المعاني المرجحة في الجملة عند الفقهاء والأصوليين.

الثالث: أن المصالح المتفق عليها مخرجة من الخلاف ، والخروج من الخلاف بشروطه المعتمدة عند الفقهاء أمر مستحسن عقلاً ، مستحب شرعاً^(٨١) ، ولذلك قعدوا "الخروج من الخلاف مستحب"^(٨٢).

(٨١) يقول العز بن عبد السلام: وقد أطلق بعض أصحاب الشافعي أن الخروج من الخلاف حيث وقع أفضل من التورط فيه وليس كما أطلق، بل الخلاف على أقسام.

القسم الأول: أن يكون الخلاف في التحريم والجواز فالخروج من الاختلاف بالاجتناب أفضل.=

ومن جملة التطبيقات العملية للترجيح في فقه الأولويات بهذا الاعتبار:

١ - ترجيح فعل الأضحية على تركها في حق القادر لأن استحباب فعلها وسنيته قدر متفق عليه بينما وقد وقع الخلاف في الزائد عن هذا القدر أي رفعه إلى الوجوب^(٨٣).

٢ - تقديم اقتداء المفترض بالمفترض في حق من خير بالاقتداء بين مفترض ومفترض، ومفترض ومتنفل لقيام الاتفاق على صحة اقتداء المفترض بالمفترض ووقوع الخلاف في صحة اقتداء المفترض بالمتنفل^(٨٤).

القسم الثاني: أن يكون الخلاف في الاستحباب أو الإيجاب فالفعل أفضل كقراءة البسملة في الفاتحة فإنها مكروهة عند مالك واجبة عند الشافعي، وكذلك رفع اليدين في التكبيرات فإن أبا حنيفة لا يراه من السنن، وكذلك مالك في إحدى الروايتين عنه، وهو عند الشافعي سنة للاتفاق على صحة الأحاديث وكثرتها فيه. ثم يقول: والضابط في هذا أن مأخذ المخالف إن كان في غاية الضعف والبعد من الصواب فلا نظر إليه ولا التفات عليه إذا كان ما اعتمد عليه لا يصح نصه دليلاً شرعاً، انظر: قواعد الأحكام، ص ٢٥٣،

الأسنوي، التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، ٥١٢، الزركشي، المنشور، ١٢٨/٢

(٨٢) انظر: القرائي، الفروق، ٢٠٠/٤، الزركشي، المنشور ١٢٧/٢، الندوي، القواعد الفقهية، ص ٣٧٣.

(٨٣) ذهب أبو حنيفة إلى وجوب الأضحية على القادر، بينما ذهب الجمهور بما فيهم صاحباً أبي حنيفة إلى أن الأضحية سنة مؤكدة على القادر، انظر: السرخسي، المبسوط، ٨/١٢، ابن رشد، بداية المجتهد، ١٩١/٢، الماوردي، الحاوي، ٧١/١٥، ابن قدامة، الكافي، ٥٤٢/١.

(٨٤) لم يجز الخفية والمالكية في المعتمد، والحنابلة في أظهر القولين اقتداء المفترض بالمتنفل وأجازة الشافعية والحنابلة في القول الثاني، انظر: السرخسي، المبسوط، ١٣٦/١، الأزهرى، الثمر الداني، ١٥٧، الشربيني، معني المحتاج، ٥٠٢/١، ابن قدامة، المعني، ١٦٦/٢.

الضابط السادس: الأكثر حاجة مقدم على الأقل حاجة^(٨٥)

إذا كان بيد إنسان نفقة يريد أن ينفقها، وكان مخيراً بين إنفاقها على شخصين أحدهما أكثر حاجة من الآخر، فإن فقه الأولويات يقتضي إيثار الأكثر حاجة على الأقل حاجة، حيث إن الصدقة تكون أعظم أجراً حين تقع في موقع تسد فيه حاجة ملحة وكلما زادت حاجة مستحق النفقة كان أجرها أعظم ومثوبتها أجزل.

ومن التطبيقات العملية لإعمال فقه الأولويات وفق هذا الضابط:

١ - استحباب التحري في الزكاة، وذلك بأن يتحرى صاحب المال في زكاته ذوي الحاجات، فيؤثر بها الأكثر حاجة واستحباب التحري هو مذهب جمهور الفقهاء^(٨٦)، بينما لم يكتف المالكية باستحبابه بل قد قالوا بوجوبه^(٨٧).

٢ - جواز نقل الزكاة من بلد المزكي إلى بلد آخر إذا كان الفقراء في البلد المنقولة إليه أكثر حاجة من بلد المزكي^(٨٨) يقول الزيلعي: "كُرِهَ نَقْلُ الزَّكَاةِ إِلَى بَلَدٍ آخَرَ لِعَبْرِ قَرِيبٍ وَلِعَبْرِ كَوْنِهِمْ أَحْوَجَ فَإِنْ نَقَلَهَا إِلَى قَرَابَتِهِ أَوْ إِلَى قَوْمٍ هُمْ إِلَيْهَا أَحْوَجُ مِنْ أَهْلِ بَلَدِهِ لَا يُكْرَهُ"^(٨٩).

٣ - وكما يكون إيثار أصحاب الحاجة في الأشخاص والأفراد يكون في المجالات أيضاً فيجب وفق فقه الأولويات توجيه الصدقات والنفقات والزكوات إلى المجالات الأكثر احتياجاً والأكثر نفعاً للأمة، ومن أمثلة ذلك:

(٨٥) الوكيل، فقه الأولويات، ص ٢٦٤.

(٨٦) العيني، البناية شرح الهداية ٣/٣٥٨، ٥/٢١٨، البهوتي، شرح منتهى الإيرادات، ١/٤٥٣.

(٨٧) ابن رشد، البيان والتحصيل، ٢/٣٥٩، عبد الوهاب البغدادي، المعونة على مذهب عالم المدينة، ص ٣٥.

(٨٨) الأصل أن توزع الزكاة في نفس البلد الذي جمعت فيه، ولكن أجاز جمهور الفقهاء نقلها لقريب أو حاجة باستثناء الحنابلة أنظر: الزيلعي، تبين الحقائق، ١/٣٠٥، النفراوي، الفواكه الدواني، ١/٣٤٦، النووي، المجموع، ٦/١٧٥، الإنصاف المرداوي، ٣/٢٠١.

(٨٩) الزيلعي، تبين الحقائق، ١/٣٠٥.

أ) البذخ في بناء المساجد، والمبالغة في زخرفتها وتأثيرها، في حين أن جيران هذا المحسن أو ذاك ربما يتضورون جوعاً،^(٩٠) وفي حين أن مئات الآلاف ربما في الدولة الواحدة هم من ذوي الاحتياجات الخاصة ومن أصحاب الإعاقات يحتاجون إلى مراكز للتربية الخاصة تعنى بإيوائهم وتأهيلهم لا يجدون ذلك.

ب) الإنفاق الباذخ من قبل بعض الدول على الإعلام الرخيص، وقد تنفق الدولة على محطاتها التلفزيونية لشراء مسلسل ملايين عديدة كان الأولى توجيهها لإقامة المشاريع النافعة، وتشغيل الأيدي العاطلة، وإقامة مراكز التربية الخاصة بدل ترك آلاف الأسر تكابد وتعاني مع أبنائها.

الضابط السابع: ما يخشى فواته مقدم على ما لا يخشى فواته^(٩١). والفوري^(٩٢) على المتراخي^(٩٣)، والمضيق^(٩٤) على الموسع^(٩٥)

إذا تزامنت مصلحتان، وكان الاشتغال بإحدهما مفوتاً للأخرى، كأن تكون إحدهما مما يخشى فواتها بأن تكون محددة الوقت كبعض الأفعال التي حدد الشارع لها وقتاً لا بد أن تقع فيه كالصلاة المكتوبة، أو صيام رمضان، وكانت

(٩٠) الغزالي، إحياء علوم الدين، ٣/٣٩٣.

(٩١) أبو الحسين البصري، المعتمد، ١/١١٢، القرائي، الفروق، ٢/٢٠٠، الكمال، فقه الأولويات، ص ٢٥٧

(٩٢) الفوري هو ما طلب الشارع من المكلف فعله على الفور دون تأخير متى ما توفرت لديه القدرة، أو تحققت فيه شروط وجوبه، كوجوب أداء الزكاة عند تحقق شروطها فلا يجوز له التأخير.

(٩٣) المتراخي هو ما طلب الشارع من المكلف فعله لا على الفور، وإنما أن يقع منه ولو بعد حين، مثل أداء فريضة الحج عند من رأى من العلماء أنه على التراخي.

(٩٤) المضيق هو التكليف الذي جعل الشارع له وقتاً معيناً لا بد أن يؤدي فيه، ويأثم المكلف بعدم أدائه في وقته كالصلاة المفروضة.

(٩٥) الموسع هو التكليف الذي لم يجعل الشارع له وقتاً معيناً محدداً لأدائه، بل طلب من المكلف فعله في أي وقت، كقراءة القرآن أو الذكر أو الدعاء.

الأخرى مما لا يخشى فواتها، بمعنى أن وقتها موسع، أو م يجعل الشارع وقتاً لأدائها، فإن الأفعال التي حدد الشارع لها وقتاً تفعل فيه، لها الأولوية لأن المكلف إذا فعلها المكلف خارج ذلك الوقت لا تقبل منه، فإذا تراحم عمالان من هذا النوع فيقدم ما يخشى فيه الفوات على ذاك الذي لا يخشى فيه، وفي هذا تحصيل للمصلحتين وقيام بالأمرين، حيث يقدم الذي يخشى فواته فتتحقق المصلحة من القيام به وتقديمه، ثم يصار من بعد ذلك إلى ما لا يخشى فواته فيفعل، فتتحقق المصلحة بفعله فيجمع حينئذ بين المصلحتين، أو كانت وقت إحداها ضيقاً والأخرى لا وقت لها أو كانت إحداها فورية والأخرى متراخية قدمت الفورية^(٩٦).

يقول الغزالي "وترك الترتيب بين الخيرات من جملة الشرور بل قد يتعين على الإنسان فرضان أحدهما يفوت والآخر لا يفوت، أو فضلان أحدهما يضيق وقته والآخر يتسع وقته فإن لم يحفظ الترتيب فيه كان مغروراً"^(٩٧).

قال القرافي: ((إذا تراحمت الواجبات، قدم المضيق على الموسع، والفوري على المتراخي، والأعيان على الكفاية، لأن التضيق يقتضي اهتمام الشرع به، وكذلك المنع من تأخيره؛ بخلاف ما جَوَّز تأخيره، وكذلك ما أوجبه على كل أحد أهم مما أوجبه على بعض الأفراد))^(٩٨).

(٩٦) ابن عبد السلام، قواعد الاحكام، ٨٨/١، الزركشي، البحر المحيط، ٢٢٢/١، الشنقيطي، نثر الورود ٦٠/١

(٩٧) انظر في هذا: الغزالي، إحياء علوم الدين، ٣/٣٩٢.

(٩٨) القرافي، الذخيرة، ١٣/٣، انظر: المقري، القواعد، ص ٥٩٦.

ويقول القرافي " ما جعله صاحب الشرع مضيقاً من حيث إن التضيق يشعر بكثرة اهتمامه به يقدم على ما جوز للمكلف تأخير، وجعله موسعاً عليه ومن ذلك تقديم ما يخشى فواته على ما لا يخشى فواته، وإن كان أعلى رتبة منه وله نظائر كثيرة في الشريعة منها تقديم حكاية قول المؤذن على قراءة القرآن لأن قراءة القرآن لا تفوت وحكاية قول المؤذن تفوت بالفراغ من الأذان"^(٩٩).

وقبل أن نذكر التطبيقات العملية لهذا الضابط لا بد من التعليق على ما ذكره القرافي من تقديم فروض الأعيان على فروض الكفاية كضابط حالة التزام باعتبار أن فروض العين مطلوبة بشكل معين على الفرد أما فروض الكفاية فتقع بمن يقوم بها، وقد ذهب إلى هذا كثير من العلماء، ولكن الأصح والله أعلم أن هذا لا يعد ضابطاً، فقد يقدم فرض الكفاية على فرض العين في بعض الأحوال، باعتبار أن مصلحة بعض فروض الكفاية قد تكون أكبر وأشمل من مصلحة بعض فروض الأعيان، خاصة أن فروض الأعيان في الغالب تتعلق بالمصالح الشخصية الفردية، أما فروض الكفاية ففي الغالب تتعلق بالمصالح العامة، فكل حالة يمكن أن تدرس بحالتها، ولا نستطيع أن نعهده ضابطاً، وقد يؤدي القول به إلى تعطيل الكثير من مصالح الأمة.

ومن التطبيقات العملية لإعمال هذا الضابط :

١ - تقديم إجابة المؤذن على قراءة القرآن^(١٠٠)، ذلك لأن إجابة المؤذن لها وقت تنتهي به وتفوت بمجرد فراغ المؤذن، أما قراءة القرآن فهي لا تفوت لأن وقتها غير محدد، ولا يعني ذلك بحال أن فضل إجابة المؤذن أعظم من فضل قراءة القرآن، وإنما يمكن الجمع بين المصلحتين.

٢ - تقديم التبكير لصلاة الجمعة على عيادة المريض، فإن التبكير إلى صلاة الجمعة مندوب إليه لقوله صلى الله عليه وسلم: من اغتسل يوم الجمعة غسل الجنابة ثم راح فكأنما قرب بدنة^(١٠١) ومن راح في الساعة الثانية فكأنما قرب بقرة ومن راح في الساعة الثالثة فكأنما قرب كبشاً أقرن...^(١٠٢)، فيقدم التبكير على عيادة المريض رغم فضلها، لأن عيادة المريض ليست مؤقتة بوقت ينتهي به بل هي مستمرة.

٣ - تقديم مجلس العلم على مجلس الذكر^(١٠٣)، ذلك لأن مجلس العلم يفوت بمجرد الفراغ منه، بخلاف مجالس الذكر التي يمكن عقدها في كل وقت.

٤ - إذا تراحم أداء الدين الحال مع الحج الواجب في حق من كان المال الذي بيده لا يكفي لهما معاً، قدم أداء الدين على الحج، ذلك لأن قضاء الدين الذي حل أجله واجب على الفور، بينما الحج هو على التراخي في أرجح أقوال الفقهاء^(١٠٤)، بالإضافة إلى أن الحج واجب على المستطيع، ومن تعلق الدين الحال بذمته غير مستطيع.

(١٠٠) الفروق، ٢/٢٠٣.

(١٠١) البدنة: هي الناقة التي أتمت السنة الخامسة من عمرها وطعنت في السادسة.

(١٠٢) متفق عليه واللفظ لهما، انظر صحيح البخاري، كتاب الجمعة، باب فضل الجمعة، ح ٨٨١، ص ١٠٥،

صحيح مسلم بشرح النووي، كتاب الجمعة، باب الطيب والسواك يوم الجمعة، ح ٨٥٠، ص ٦٧٩.

(١٠٣) المحاسبي، الرعاية لحقوق الله، ص ١١٠ - ١١٩.

(١٠٤) الخطاب الرعيني، مواهب الجليل ٤٧٦/٣، الهيثمي، تحفة المحتاج ٣٠٨/٢.

٥ - لو أن رجلاً تذكر أنه لم يصل الظهر في آخر وقت العصر بحيث أنه لو اشتغل بقضاء الظهر لفات عليه العصر فإنه يجب عليه أن يقدم العصر فيصليها، ثم يصلي الظهر، لأن القضاء وقته موسع، أما الحال فوقته مضيق.

الضابط الثامن: عند تعارض الأحكام مختلفة الرتب فالواجب مقدم على المندوب^(١٠٥)

إن حقيقة العبودية وكمالها تقتضي من المكلف غاية الامثال في المطلوبات سواء أكانت واجبات أم مندوبات فكل من عند الله " فطالب القرب لا فرق عنده بين ما هو واجب وبين ما هو مندوب ؛ لأن الجميع يقتضيه حسبما دلت عليه الشريعة "^(١٠٦) والأصل أن يأتي المكلف بالواجب والمندوب، لأن المندوب مكمل للواجب^(١٠٧).

ولكن من المقرر شرعاً أن الواجب مقدم على المندوب، وذلك لأن الواجب طلبه الشارع وأكد أمره، ورتب على تركه العقاب، وليس ذلك في المندوب، وكذلك الواجب الركن مقدم على الواجب الشرط، وتقديم الواجب على المندوب هو من باب تقديم المصلحة الأعظم على المصلحة الأقل، ذلك لأن الطلب إذا كان جازماً كانت المصلحة في الإتيان به كبيرة، وإذا كان غير جازم فإن المصلحة المتأتبة عن الإتيان به ستكون أقل، وبناءً على ما تقدم فإن الله سبحانه وتعالى لا يقبل النافلة ممن اشتغل بها عن الفريضة وقد نص العلماء على مثل هذا، قال الأصفهاني: (ولا يقبل

(١٠٥) الأصفهاني، الذريعة على مكارم الشريعة ص ٣٨، الكمال، فقه الأولويات، ص ٢٤٥.

(١٠٦) الشاطبي، الموافقات ٥٣٨/٣.

(١٠٧) الشاطبي، الموافقات ٥٣٩/٣.

تنفل ممن أهمل الفرض^(١٠٨) وما يشهد لتقديم الفرائض على النوافل قوله صلى الله عليه وسلم: (وما تقرب إلي عبدي بشيء أحب إلي مما افترضته عليه)^(١٠٩).

ومن جملة التطبيقات العملية لهذا الضابط:

١ - تقديم الواجبات التي تجب على الفرد تجاه مجتمعه وأمته، كالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، على الاشتغال بنوافل العبادات كالصلاة والصيام والاعتكاف، ويلاحظ أن كثيراً من الناس يستكثرون من النوافل من صلاة وصيام ونحو ذلك على واجبهما تجاه مجتمعه وأمتهم في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والنصيحة لولي الأمر، والتصدي لحل مشاكل الأمة.

٢ - وجوب تقديم بر الوالدين والإنفاق عليهما على بر غيرهما والإنفاق عليهما ممن لا يعتبر برهم والإنفاق عليهم واجباً، هذا إذا كان بر غيرهما مؤدياً للاشتغال عن برهما، ذلك لأن بر غير الوالدين من الأقارب مندوب إليه، بينما يعتبر بر الوالدين واجباً، فلا يصح الاشتغال بما هو مندوب عما هو واجب.

٣ - تقديم صلاة الجمعة على غسلها عند التزام، فلا يصح الاشتغال بغسل الجمعة عن شهود الصلاة، لأن شهود صلاة الجمعة واجب بينما غسلها مندوب^(١١٠).

٤ - لا يصح الاشتغال بتجديد الوضوء عن الصلاة في وقتها، فلو أن إنساناً لم يتذكر صلاة إلا في آخر وقتها ولم يكن محدثاً، فأراد أن يجدد الوضوء بما يفوت

(١٠٨) الأصفهاني، الذريعة إلى مكارم الشريعة، ص ٣٨.

(١٠٩) رواه البخاري، أنظر صحيح البخاري كتاب الرقاق، باب التواضع، ح ٦٥٠٢، ص ٧٣٤.

(١١٠) ذهب جمهور الفقهاء إلى أن غسل الجمعة مندوب وخالفهم ابن حزم فذهب إلى الوجوب وهو القول الثاني عند الحنابلة، انظر: العيني، البناء شرح الهداية، ٣٣٩/١، الخطاب، مواهب الجليل، ٣١٥/١،

الماوردي، الحاوي، ٣٧٢/١، ابن قدامة، المغني، ٢٥٦/٢.

الصلاة على وقتها فإن ذلك لا يصح منه ، لأن الصلاة على وقتها واجبة بينما تجديد الوضوء مندوبٌ إليه.

الضابط التاسع: المصلحة المتعدية مقدمة على المصلحة القاصرة^(١١١)

إذا وقع التزاحم بين أمر مصلحته متعدية إلى آخرين غير المكلف كالصدقة والمشي في حوائج الناس والجهاد في سبيل الله ، وأمر مصلحته قاصرة على المكلف كالصلاة والاعتكاف والصيام ، فإن الحكمة تقتضي تقديم المصلحة المتعدية على تلك القاصرة ، حيث إن المصلحة المتعدية أعظم نفعاً من المصلحة القاصرة لعموم نفع الأولى ، واختصاص نفع الثانية بالمكلف وحده.

إن التقديم بهذا الاعتبار يشهد له المنطق السليم ، وتؤيده النصوص الشرعية ، ومن ذلك ما رواه عن سلمان قال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : (رباط يوم وليلة خير من صيام شهر وقيامه)^(١١٢). فقد ورد في هذا الحديث المفاضلة بين الجهاد وبين بعض النوافل من العبادات ، كالصيام والقيام حيث أثبت صلى الله عليه وسلم الفضل للجهاد وأولويته على هذه النوافل عند تزاحمها ، ذلك لأن الرباط في سبيل الله مصلحته متعدية إذ يعم نفعه المسلمين جميعاً لما يحصل في الرباط من حماية الدين وحماية الأرض والعرض والأنفس ؛ بخلاف الصيام والقيام فإنهما من العبادات القاصرة التي لا يطل نفعها إلا العابد وحده.

(١١١) القرضاوي، فقه الأولويات، ص ١٠٤، الكربولي، فقه الأولويات، ص ٩٧.

(١١٢) رواه مسلم، أنظر: صحيح مسلم بشرح النووي، كتاب الإمامة، باب في فضل الرباط في سبيل الله،

ح ١٩١٣، ص ١٤٦٧.

ومن الأدلة أيضا قوله صلى الله عليه وسلم: «ألا أخبركم بأفضل من درجة الصيام والصلاة والصدقة؟» قالوا: بلى، يا رسول الله قال: «إصلاح ذات البين، وفساد ذات البين الحالقة»^(١١٣).

ومن التطبيقات العملية لإعمال هذا الضابط:

١ - تقديم تعليم العلم الشرعي وتحفيظ القرآن ودعوة الناس إلى الله عز وجل على الذكر، مع ما ينطوي عليه الذكر من أجر ومثوبة إلا أن نفعه يبقى قاصراً على الذاكر وحده، بخلاف تعليم الناس وتوجيههم وتربيتهم ودعوتهم، فإن نفع مثل هذه القرب عام يطول العابد أجراً ومثوبة، ويطول غيره انتفاعاً بعلمه ودعوته وتوجيهه.

٢ - تقديم الفصل بين الناس في الخصومات في القضاء على صلاة النافلة، لأن الفصل بين الناس في الخصومات ينطوي على نفع عام يتمثل في رد الحقوق إلى أصحابها، وإنهاء الخصومة، وحسم مادة النزاع، بينما لا يطل نفع صلاة النافلة إلا المصلي وحده.

٣ - تقديم النفقة على إقامة المستشفيات لمعالجة المرضى وتقديم العون الصحي لهم على النفقة في حج النافلة، وتقديم تشييد المصانع لتشغيل الأيدي العاطلة عن العمل على النفقة في الحج، لأن النفقة فيه تعتبر من القرب القاصرة التي يطل نفعها الحاج وحده، بينما الإنفاق في المجالات المشار إليها وما هو في معناها ينطوي على نفع عام.

(١١٣) رواه الترمذي وأبو داود وأحمد ومالك واللفظ لأبي داود، وقال الترمذي حسن صحيح، وصححه الألباني، انظر سنن الترمذي، ح ٢٥٠٩، ٦٦٣/٤، سنن أبي داود، كتاب الأدب، باب في إصلاح ذات البين، ح ٤٩١٩، ٢٨٠/٤، الموطأ، ح ٨٦٦، ٣٠٩/١، مسند أحمد، ٢٩/٣، ح ١٤١٢.

٤ -تقديم النفقة على الفقراء والمساكين وذوي الحاجة على النفقة في الحج، قال ابن مسعود كما جاء في الإحياء: في آخر الزمان يكثر الحاج بلا سبب، يهون عليهم السفر ويبسط لهم الرزق يهوي بأحدهم بعيره بين الرمال والقفار وجاره مأسور إلى جنبه لا يواسيه، ويذكر الغزالي أيضا عن بشر بن الحارث أن أحدهم جاء يودعه ناويا الحج فقال له كم أعددت للنفقة؟ قال: ألفي درهم، قال هل تبتغي بحجك مرضاة الله؟ قال نعم، قال تصيبها وأنت في بيتك، اذهب فأعطها إلى مديون يقضي دينه، أو فقير يرم شعته، أو معيل يغني عياله، فإن إدخالك السرور على قلب مسلم، وإغاثة اللفهان، وكشف الضر وإعانة الضعيف أفضل من مائة حجة بعد حجة الإسلام^(١١٤).

الضابط العاشر: المقصود لذاته مقدم على المقصود لغيره^(١١٥)

إن أفعال المكلفين من حيث الجملة تنقسم إلى غايات ووسائل، والغايات هي الأفعال المقصودة لذاتها، والوسائل هي الطرق والأسباب المفضية إليها، والغايات أولى بالاعتبار شرعا وعقلا؛ ذلك لأن الغاية هي الأصل المطلوب، والوسيلة شرعت لخدمتها وتحصيلها^(١١٦). قال القرافي: "الوسائل أبدا أخفض رتبة من المقاصد إجماعا؛ فمهما تعارضا تعين تقديم المقاصد على الوسائل؛ ولذلك قدمنا الصلاة على التوجه إلى الكعبة لكونه شرطا ووسيلة، والصلاة مقصد، وقدمنا الركوع والسجود للذين هما مقصدان على السترة التي هي وسيلة"^(١١٧).

(١١٤) الغزالي، إحياء علوم الدين، ٣/٣٩٢.

(١١٥) الكمال، فقه الأولويات، ٢٣٦.

(١١٦) ابن عبد السلام، قواعد الأحكام، ١/١٢٣، المخدوم، قواعد الوسائل، ص ٢٨٣.

(١١٧) القرافي، الذخيرة ١/٤٧٨، المقرئ، القواعد، ١/٣٣٠.

غير أنه مما ينبغي التأكيد عليه أن الترجيح بهذا الاعتبار لا يمكن إجراؤه على وجه العموم والإطلاق ؛ وإنما هو مقيد بما إذا كانت المصلحتان المتعاندتان في رتبة واحدة ؛ كأن تكونا واجبتين أو مندوبتين ، وأما إذا كانتا مختلفتي الرتبة ؛ فالعبرة بالأعلى والأقوى ، ويصار حينئذ إلى الترجيح باعتبار الحكم التكليفي ؛ لا باعتبار الغاية والوسيلة.

ويمكن أن يستدل لهذا الضابط بقوله تعالى ﴿لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُولُوا وُجُوهَكُمْ فَقَلَّ الْمَشْرِيقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَءَاتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَأَبْنَى السَّبِيلِ وَالسَّالِينَ فِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَءَاتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ﴾ البقرة ١٧٧ ، ومناسبة نزول هذه الآية أن المشركين والمنافقين واليهود أخذوا يطعنون على المسلمين في حادثة تحويل القبلة فنزل قوله تعالى يبين أن المهم ليس هو الشكل وجهة التوجه إلى الكعبة أو إلى بيت المقدس فهي ليست مقصودة لذاتها وإنما هو الإيمان والعمل الصالح فهو المقصود لذاته (١١٨).

ومن التطبيقات العملية لهذا الضابط :

- ١ - إذا ضاق الوقت على المصلي وخشي فوات الوقت إن توسأ فإنه يصلي بغير وضوء ، أو يتيمم ويصلي ، لأن الوضوء وسيلة والصلاة مقصد.

٢ - إذا لم يجد ما يستر عورته وخشي من فوات وقت الصلاة إذا بحث عما يستربه عورته، فإنه يصلي دون ستر العورة، لأن ستر العورة مطلوب هنا طلب وسيلة والصلاة مقصد.

٣ - إذا لم يعرف اتجاه القبلة وخشي فوات الوقت قبل معرفتها، فإنه يصلي حسب اجتهاده ولا يؤخر الصلاة لحين معرفة اتجاه القبلة.

الضابط الحادي عشر: ما يفوت إلى غير بدل مقدم على ما يفوت إلى بدل^(١١٩)

شرعت الأحكام الشرعية لتحقيق مصالح الخلق في العاجل والآجل، وهذه الأحكام الشرعية إذا لم يقدّم المكلف بالالتزام بها، فقد تفوت المصالح التي شرع هذا الحكم لتحقيقها، ولكن بعض هذه المصالح قد يفوت إلى غير بدل، ومنها ما يفوت إلى بدل، فإذا تزاممت المصالح وتعارضت ولم يمكن الإتيان بها جميعها فإن المصالح التي تفوت إلى غير بدل مقدمة على التي تفوت إلى بدل؛ ذلك لأنه كما يقول العز بن عبد السلام ((تحصيل إحدى المصلحتين مع بدائل الأخرى؛ أولى من تحصيل إحدى المصلحتين وتعطيل الأخرى))^(١٢٠).

ومن التطبيقات العملية لإعمال هذا الضابط:

١ - جواز الانتقال من الوضوء إلى التيمم في حق من كان لديه ماء يحتاجه لشربه أو سقي حيوان، وذلك لأن فوت مصلحة الوضوء إنما يكون لبدل وهو التيمم، بخلاف فوت النفس فإن فوتها لا يكون إلى بدل.

(١١٩) الكمال، فقه الأولويات ص ٢٦٩.

(١٢٠) ابن عبد السلام، قواعد الاحكام ٩٤/١، المقري، القواعد ٢٧٤/١، الزركشي، المنثور في القواعد

٢ - سقوط صلاة الجمعة في حق من تقتضي أعمالهم الاشتغال في وقتها بمصالح العباد كالجند المرابطين، ورجال الأمن وشرطة السير والدفاع المدني وموجهو حركة الطائرات في المطارات والأطباء والمرضون الذين يقومون بالعمليات الجراحية، ذلك لأن هؤلاء الناس مشغولون بتحصيل مصالح العباد، وهذه المصالح لو فاتت فإنها تفوت إلى غير بدل، بخلاف صلاة الجمعة فإن فوتها يكون إلى بدل وهو صلاة الظهر.

٣ - المحرم إذا وجد ما يكفيه لطهارة الحدث، أو لغسل الطيب العالق به قبل إحرامه^(١٢١)، فإنه يقدم غسل الطيب؛ تحصيلًا لمصلحة التنزه منه في الإحرام، ويتمم تحصيلًا لمصلحة بدل الطهارة؛ ولو عكس لفاتت إحدى المصلحتين إلى غير بدل^(١٢٢).

٤ - تقديم إنقاذ الغرقى المعصومين على أداء الصلوات؛ وذلك لأن الجمع بين المصلحتين ممكن؛ بأن ينقذ الغريق، ثم يقضي الصلاة. قال العزّ بن عبد السلام: "وما فاتته من مصلحة أداء الصلاة لا يقارب إنقاذ نفس مسلمة من الهلاك"^(١٢٣).

(١٢١) هذا المثال على قول من رأى عدم جواز التطيب قبل الإحرام حيث ذهب الفقهاء في هذا إلى قولين الأول الجواز وهو المعتمد في المذهب الحنفي وذهب إليه الشافعية والحنابلة وروي عن ابن عمر وعائشة وسعد بن أبي وقاص وعبد الله ابن الزبير والثاني عدم الجواز ووجوب الإزالة وهو قول محمد من الحنفية والمالكية، ورويت كراهة التطيب قبل الإحرام عن عمر وعثمان وابن عمر وسعيد بن جبير والحسن البصري، وسبب الاختلاف تعارض الآثار. انظر السرخسي، المبسوط ٣/٤، الكاساني، البدائع ١٤٤/٢، ابن عبد البر، الكافي ٣٨٤/١، ابن رشد، بداية المجتهد، ٩٣/٢، الماوردي، الحاوي، ٧٩/٤، الكافي، ابن قدامة، ٤٧٦/١.

(١٢٢) ابن عبد السلام، قواعد الاحكام ٩٤/١.

(١٢٣) ابن عبد السلام، قواعد الاحكام ٥٨/١.

الضابط الثاني عشر: الميسر مقدم على المعسر^(١٢٤)

إن التيسير على العباد والتوسيع عليهم في أمور الديانة والمعاش من قواعد الشرع الكلية المتفق عليها بين جميع الفقهاء ، ولذلك تقرر لدى العلماء أن ما يتسم من المصالح بالسهولة ، ويعود على المكلفين بالميسر ، مقدم على ما قد يزاحمه من المصالح الموقعة في المشقة والخرج ، إذا كانا في رتبة واحدة ، وقد قامت بهذا المعنى أدلة الشرع الكلية والجزئية ، وصار بدهياً أن تقدم المصلحة الجالبة للتيسير ، على معارضتها الجالبة للتعسير ، لأنه لا يصح التقرب إلى الله بالمشاق ؛ وليس عين المشاق تعظيماً ولا توقيراً^(١٢٥).

ولا بد أن يعلم أن المشقة المقصودة هنا هي المشقة الفادحة التي لا يتحملها الإنسان إلا مع حرج غير معتاد ، وأما المشاق المعتادة ، والتي لا تنفك عنها التكاليف الشرعية ؛ كمشقة الوضوء في البرد ، وإقامة الصلاة في الحر ، ونحو ذلك من المشاق ؛ فلا أثر لها في إيجاب التخفيف ، ولا تعتبر في ميزان الترجيح بين المصالح المتعارضة^(١٢٦).

ويشهد لتقديم الميسر على المعسر نصوص شرعية كثيرة منها:

١ - قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا﴾ النساء ٢٨.

٢ - قوله تعالى: ﴿مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ﴾ المائدة ٦.

(١٢٤) القرضاوي، فقه الأولويات، ص ٨٣، الكربولي، فقه الأولويات ص ١٠٧

(١٢٥) ابن عبد السلام ، قواعد الاحكام ٣٦/١

(١٢٦) ابن عبد السلام ، قواعد الاحكام ٩/٢ ، الشنقيطي ، نثر الورود ٥٧٩/٢ ، الندوي، القواعد الفقهية

٣ - قول عائشة رضي الله تعالى عنها : (ما خير رسول الله صلى الله عليه و سلم بين أمرين إلا أخذ أيسرهما ما لم يكن إثماً فإن كان إثماً كان أبعد الناس منه)^(١٢٧).

٤ - قوله عليه الصلاة والسلام : (يسروا ولا تعسروا ، وبشروا ولا تنفروا)^(١٢٨).

٥ - عن ابن عباس ، أن النبي صلى الله عليه وسلم ، لما بلغه أن أخت عقبة بن عامر ، نذرت أن تحج ماشية ، قال : «إن الله لغني عن نذرها مرها فلتركب» وفي رواية الحاكم : "مرها فلتركب إذا لم تستطع أن تمشي فما أغنى الله أن يشق على أختك"^(١٢٩).

(١٢٧) متفق عليه واللفظ لهما، انظر: صحيح البخاري، كتاب المناقب، باب صفة النبي صلى الله عليه وسلم، ح ٣٥٦٠، ص ٤٠١، صحيح مسلم بشرح النووي، كتاب الفضائل، باب مبادئه صلى الله عليه وسلم للأثام واختياره من المباح أسهله، ح ٢٣٢٧، ص ١٧١١.

(١٢٨) متفق عليه واللفظ للبخاري، انظر: صحيح البخاري، كتاب العلم، باب ما كان النبي صلى الله عليه وسلم يتخولهم بالموعظة، ح ٦٩، ص ٢١، صحيح مسلم بشرح النووي، كتاب الجهاد والسير، باب في الأمر بالتيسير وترك التعسير، ح ١٧٣٤، ص ١٣٣٨.

(١٢٩) رواه أبو داود وابن ماجه وأحمد ومالك والحاكم في المستدرک وقال صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه وقد صححه الألباني، انظر سنن أبي داود، كتاب الأيمان والنذور، باب من رأى أن عليه كفارة إذا كان في معصية، ح ٣٢٩٧، ٢٣٤/٣، ابن ماجه، سنن ابن ماجه، كتاب الكفارات، باب من نذر أن يحج ماشياً، ح ٢١٣٤، ٦٨٩/١، مالك، الموطأ، ح ٧٤٦، ٢٦٢/١، ابن حنبل، المسند، مسند عقبة بن عامر، ح ١٧٢٩١، ٥٢٣/٢٨، الحاكم، المستدرک ٤٤٤/٧.

ومن التطبيقات العملية لإعمال هذا الضابط :

١ - تفضيل الفطر على الصيام في نهار رمضان إذا كانت مشقة الصيام بالغة^(١٣٠).

٢ - اختلاف الفقهاء في أفضلية الإفطار في السفر، فذهب بعضهم إلى أن الفطر أفضل وهو قول عبد الله بن عمرو وابن عباس وابن المسيب والشعبي والأوزاعي وإسحاق وأحمد، وقال آخرون: الصوم أفضل وذهب إليه أنس وعثمان بن أبي العاص وأبو حنيفة ومالك والشافعي. وذهب عمر بن عبد العزيز ومجاهد وقتادة إلى أن أفضل الأمرين أيسرهما^(١٣١).

٣ - ترك الصيام في نهار رمضان أثناء الجهاد لما قد يفضي إليه الصيام من إضعاف المسلمين^(١٣٢)، وهذا ما فعله عليه الصلاة والسلام في فتح مكة عندما أمر الناس بالفطر وشرب أمامهم الماء، ف قيل له إن أناساً قد صاموا، فقال: أولئك العصاة أولئك العصاة^(١٣٣).

٤ - عدم استحباب صيام يوم عرفة للحاج^(١٣٤) لأن الحاج يكون قد تلبس بعبادة الحج فهو في هذا اليوم مشغول بأعظم مناسك الحج، وأجل أركانه وهو الوقوف بعرفة، ولربما أضعفه الصيام عن التفرغ لأداء هذا المنسك العظيم.

(١٣٠) العيني، البناية شرح الهداية، ٧٧/٤.

(١٣١) العيني، البناية شرح الهداية، ٧٧/٤، الخطاب، مواهب الجليل ١/٢، ٤٠١، الرافعي، فتح العزيز شرح الوجيز ٤٢٥/٦، ابن القيم، حاشية ابن القيم على سنن أبي داود ٣٧/٧.

(١٣٢) العيني، البناية شرح الهداية ٧٧/٤.

(١٣٣) رواه مسلم، انظر: صحيح مسلم بشرح النووي، كتاب الصيام، باب جواز الصوم والفطر في شهر رمضان للمسافر في غير معصية، ح ١١١٤، ص ٨٤٦.

(١٣٤) الرملي، غاية البيان شرح زيد بن أرسلان، ص ٢٣٦.

الضابط الثالث عشر: ما يدوم أثره مقدم على الطارئ^(١٣٥)

إذا تراحمت مصلحة دائمة مستمرة، مع أخرى مؤقتة أو منقطعة فإن المصالح التي يدوم نفعها ويبقى أثرها مقدمة على ما قد يزاحمها من مصالح آنية طارئة لا يدوم نفعها، ولا يطول بقاءها^(١٣٦)، والأصل في هذا قوله صلى الله عليه وسلم: "أحب العمل إلى الله أدومه وإن قلَّ"^(١٣٧). وعلل النووي هذا لأنه بدوام القليل تدوم الطاعة والذكر، والإقبال على الله، ويثمر القليل الدائم؛ بحيث يزيد على الكثير المنقطع أضعافا كثيرة^(١٣٨).

ومن التطبيقات العملية لهذا الضابط:

١ - تقديم الصدقة الدائمة كالوقف على الصدقة المنقطعة كالصدقة على الفقراء الذين لم تتأكد حاجتهم، لأن صدقة الوقف تدوم ويصل المتصدق أجره بعد وفاته.

٢ - الاعتدال والتوسط في العبادة لأن الإيغال فيها قد يؤدي إلى الضرر والملل فينقطع بذلك العابد عن العبادة بينما التوسط يؤدي إلى الاستمرارية.

الضابط الرابع عشر: مراعاة الزمان والمكان وحال السائل^(١٣٩)

إذا تعارضت المطلوبات ولم يكن ممكنا أن يأتي المكلف إلا بإحداها فما يقدم منها اليوم قد لا يقدم غدا، وما يقدم في حق شخص قد لا يقدم في حق آخر، وما

(١٣٥) القرضاوي، فقه الأولويات، ص ١٠١، الكربولي، فقه الأولويات، ص ٩٥.

(١٣٦) الكربولي، ص ٩٥، القرضاوي، السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها، ٢٧٩.

(١٣٧) رواه مسلم انظر: صحيح مسلم بشرح النووي، كتاب صفات المنافقين، باب لن يدخل أحد الجنة بعمله

، ح: ٢٨١٨، ص ١٩٧٠.

(١٣٨) النووي، شرح صحيح مسلم، ص ٦٤٨.

(١٣٩) القرضاوي، فقه الأولويات، ص ١١٨.

يقدم في مكان قد يقدم عليه غيره في مكان آخر، فالقواعد والضوابط ثابتة، ولكن التطبيق قد يختلف بحسب الزمان والمكان والشخص، ومن الأمثلة التي تذكر هنا ما لو كان معه مال لا يكفيه إلا لأداء فريضة الحج أو الزواج فأيهما يقدم؟

إن الجواب قد يختلف باختلاف السائل والحالة، مع أن الأصل أن الحج فريضة والزواج مندوب، ولكن في عصر الفتنة والخوف من الوقوع فيها، فقد يفتى بأن يقدم الزواج على الحج وإن كان مرجوحاً في رتبة الطلب، ذلك أن الواقع له دور في الفتوى وفي الترجيح بين المصالح، والفتوى البصيرة هي التي تضع في اعتبارها الوضع الأصلي والاستثنائي، والظروف والأحوال المختلفة.

ويستدل لهذا بالأحاديث الكثيرة التي جاءت ببيان مراتب الأعمال، وأن بعضها أعلى مرتبة من الأخرى، ومن هذه النصوص:

(أ) عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم سئل أي العمل أفضل؟ قال: إيمان بالله ورسوله. قيل: ثم ماذا؟ قال: الجهاد في سبيل الله. قيل: ثم ماذا؟ قال: حج مبرور^(١٤٠).

(ب) عن عبد الله بن مسعود قال سألت النبي صلى الله عليه وسلم أي العمل أحب إلى الله؟ قال: الصلاة على وقتها، قال: ثم أي؟ قال: بر الوالدين، قال: ثم أي؟ قال: الجهاد في سبيل الله^(١٤١).

(١٤٠) متفق عليه واللفظ للبخاري، انظر: صحيح البخاري، كتاب الإيمان، باب من قال إن الإيمان هو العمل، ح ٢٦، ص ٢٧، مسلم بشرح النووي، كتاب الإيمان، باب كون الإيمان بالله أفضل الأعمال، ح ٨٣، ص ١٧٨.

(١٤١) متفق عليه واللفظ للبخاري، انظر: صحيح البخاري، كتاب مواقيت الصلاة، باب فضل الصلاة على وقتها، ح ٥٢٧، ص ٧٠، مسلم بشرح النووي، كتاب الإيمان، باب كون الإيمان بالله أفضل الأعمال، ح ٨٥، ص ١٨٢.

وقد بين العلماء أن سبب اختلاف إجابة النبي صلى الله عليه وسلم في خير الأعمال هو اختلاف الوقت أو حال السائل أو أحوال المجتمع ، فقد يكون أفضل الأعمال في حق شخص يختلف عن أفضل الأعمال في حق شخص آخر ، وقد يكون أفضل الأعمال في مكان يختلف عنه في مكان آخر ، وأفضل الأعمال في زمان قد لا يكون أفضلها في زمان آخر ، ومع أن الأعمال الشرعية تتفاضل من حيث الأهمية بشكل عام ، فالجهاد أفضل من الحج ، والصدقة أفضل من الصيام وهكذا إلا أن أفضل الأعمال لا يكون ثابتا واحدا في كل وقت ، بل يتغير بحسب الظرف والحاجة .

قال ابن حجر: " قال العلماء اختلاف الأجوبة في ذلك باختلاف الأحوال واحتياج المخاطبين " ^(١٤٢) ، وقال النووي " وقع اختلاف الجواب في خير المسلمين لاختلاف حال السائل والحاضرين " ^(١٤٣) .

وقد مثل ابن تيمية لهذا باختلاف حكم قتال الكفار أو مهادنتهم باختلاف أحوال المسلمين فقال : " فتارة تكون المصلحة الشرعية القتال وتارة تكون المصلحة المهادنة وتارة تكون المصلحة الإمساك والاستعداد بلا مهادنة " ^(١٤٤) .

وإن أشد ما يحتاجه الفقيه هو معرفته الأكيدة العميقة بالسائل والمسألة والواقع وتنزيل كل ذلك في الفتوى ليحقق مقاصد الشارع بتحقيق المصلحة ودرء المفسدة ، ومن لا يستطيع ذلك لا يحق له أن يفتي الناس لأنه يضلهم عن سواء السبيل .

(١٤٢) ابن حجر، فتح الباري، ١/٧٩.

(١٤٣) النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، ص ١٤٧.

(١٤٤) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ١٥/١٧٤.

الضابط الخامس عشر: الأقربون أولى بالمعروف

فإذا خير المكلف بين الإحسان والصدقة على أرحامه وأقاربه وبين عامة الناس وضائق صدقته فيقدم القريب خاصة إذا استوت الحاجة ، كما يدل على ذلك ما رواه أنس بن مالك قال لما أنزلت هذه الآية "لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون" قام أبو طلحة إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : يا رسول الله إن الله تعالى يقول : ﴿لَنْ نَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ﴾ وإن أحب أموالي إلي بيرحاء وإنها صدقة لله أرجو برها وذخرها عند الله ، فضعها يا رسول الله حيث أراك الله ، قال : فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : بخ ذلك مال رابع ذلك مال رابع وقد سمعت ما قلت وإنني أرى أن تجعلها في الأقربين ، فقال أبو طلحة : أفعل يا رسول الله ، فقسمها أبو طلحة في أقاربه وبني عمه^(١٤٥).

فقد قدم النبي صلى الله عليه وسلم في هذا الحديث مصلحة هي أولى بالاعتبار على أخرى هي أقل اعتباراً ، فإن الصدقة على كافة المسلمين فيها مصلحة ظاهرة ، لكن المصلحة في الصدقة على الأقارب هي أكثر ظهوراً ، لأنها تضيف إلى مصلحة الصدقة مصلحة الصلة وما ينشأ عن هذه الصدقة من توطيد أواصر القرية بين الناس . ويشهد لهذا كذلك أمره لسعد أن لا يوصي بأكثر من الثلث حتى لا يدع ورثته فقراء ، ومن هذا الباب كان الأولى أن توزع الزكاة في نفس البلد ولا تخرج منه إلا لضرورة ومنها إذا كان له أرحام فقراء ، ويستند هذا إلى قوله صلى الله عليه وسلم "

(١٤٥) متفق عليه واللفظ للبخاري، أنظر: صحيح البخاري، كتاب الزكاة، باب الزكاة على الأقارب، ح ١٤٦١، ص ١٦٦، صحيح مسلم بشرح النووي، كتاب الزكاة، باب فضل النفقة والصدقة على الأقربين، ح ٩٩٨، ص ٧٧٤.

[illegible]

إن المجالات التي يمكن أن تتعارض فيها المصالح متعددة ومتنوعة ، ولما كانت هذه المجالات متعددة فسيعمد الباحثان إلى اختيار بضعة مجالات كلية يوضحان فيها هذه المسألة في المطالب الآتية :

إن الدعوة إلى الله عز وجل واجب شرعي على المسلم بحسب قدرته ، وبحسب ما يحسن ، وإن مراعاة ترتيب المصالح في الدعوة إلى الله هو من أهم العوامل لنجاح الدعوة وتحقيقها لأهدافها ، ومن الأمثلة في هذا الميدان أن لا نفرق المدعو بالتكليف جملة واحدة لأن ذلك قد ينفره ، بل ننظر إلى حاله وإمكاناته ، فعن طلحة بن عبيد الله قال : جاء رجل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم من أهل نجد ثائر الرأس يسمع دوي صوته ولا يفقه ما يقول حتى دنا فإذا هو يسأل عن الإسلام ، فقال رسول الله

(١٤٧) رواه الترمذي وأبو داود وأحمد وحسنه الترمذي والألباني، انظر: الترمذي، سنن الترمذي، كتاب البر والصلة، باب ما جاء في بر الوالدين، ح ١٨٩٧، ٣/٣٧٣، أبو داود، سنن أبي داود، ح ٥١٣٩، ٤/٣٣٦، ابن حنبل، المسند، ح ٢٠٠٢٨، ٣٣/٢٣.

صلى الله عليه وسلم: خمس صلوات في اليوم والليلة، فقال: هل علي غيرها؟ قال: لا إلا أن تطوع قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: وصيام رمضان، قال: هل علي غيرها؟ قال: لا إلا أن تطوع، قال: وذكر له رسول الله صلى الله عليه وسلم الزكاة قال: هل علي غيرها؟ قال: لا إلا أن تطوع، قال: فأدبر الرجل وهو يقول: والله لا أزيد على هذا ولا أنقص، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أفلح إن صدق^(١٤٨). فالنبي عليه الصلاة والسلام يثبت للأعرابي الفلاح إذا قام بالمذكورات بالحديث، ولم يغرقه بالواجبات والتكاليف الشرعية.

ومنها التدرج في الأمر بالجهاد: حيث لم يفرض الجهاد في المرحلة المكية كلها، بل كان ممنوعاً كما دل على ذلك قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَدْعُونَ إِلَى الْفِتْنَةِ أُولَئِكَ يَحْشَوْنَ النَّاسَ كَخَشْيَةِ اللَّهِ أَوْ أَشَدَّ خَشْيَةً﴾ سورة النساء، الآية ٧٧. ولما كان الصحابة يطلبون منه صلى الله عليه وسلم أن يأذن لهم بالدفع عن أنفسهم، كان عليه الصلاة والسلام لا يأذن لهم فعن ابن عباس أن عبد الرحمن بن عوف وأصحاباً له أتوا النبي - صلى الله عليه وسلم - بمكة فقالوا: يا رسول الله إنا في عز ونحن مشركون فلما آمنا صرنا أذلة فقال: "إني أمرت بالعفو فلا تقاتلوا"^(١٤٩). ثم جاءت بعد ذلك مرحلة الإذن بالقتال في قوله تعالى: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ﴾ سورة الحج، الآية ٣٩. ثم جاءت

(١٤٨) متفق عليه واللفظ للبخاري، أنظر: صحيح البخاري، كتاب الأيمان، باب الزكاة من الإسلام، ح ٤٤٤، ص ١٨، صحيح مسلم بشرح النووي، كتاب الإيمان، باب بيان الصلوات التي هي أحد أركان الإسلام، ح ١١، ص ١٠٢

(١٤٩) رواه النسائي وصححه الألباني، والبيهقي، والحاكم في المستدرک وقال صحيح على شرط البخاري ولم يخرجاه ووافقه الذهبي، أنظر: سنن النسائي، كتاب الجهاد، باب وجوب الجهاد، ح ٣٠٨٦، ص ٤٧٥. البيهقي، السنن الكبرى، ح ١٨١٩٧، ١١/٩، الحاكم، المستدرک، ح ٢٣٧٧، ٧٦/٢.

بعد ذلك مرحلة إيجاب الجهاد، لأن مصلحة تبليغ دين الله إلى الناس واستكمال مرحلة البلاغ وإقامة الحجة على الناس وتربية المؤمنين على مبادئ وقواعد الدين كانت أولى من مصلحة الجهاد في تلك المرحلة.

ومنها البدء بالأهم ثم المهم، فلا يصح أن يشتغل بدعوة تارك واجب إلى فعل مندوب كأن يتوجه الداعية إلى تارك الصلاة ليحضه على ترك لبس خاتم الذهب، إذ لا بد أن يبدأ دعوته بما هو أهم وهو الصلاة، وكما لا يصح في منطق فقه الأولويات والموازنات أن يدعى مفطر رمضان إلى صيام يوم عرفة أو غير ذلك من نوافل الصيام. يقول عبد الحميد البلالي: (هذا يجعلنا أمام حقيقة، وهي معرفة ظروف كل مدعو على حدة، لنحدد نقطة البدء لكل منهم، والتي تختلف عن الآخر، إن معرفتنا لتحديد نقطة البدء لمن نريد أن ننكر عليه أمراً تنطلق من معرفتنا بالمعاصي والمنكرات التي يقوم بها، وعلى ضوءها يتبين لنا أن ما ترك من الواجبات مهم، ولكن بعضها أهم من الآخر؛ إن الأهم في كلتا الحالتين هو نقطة البدء التي نبدأ بها مع من نريد أن نمارس معه عملية الإنكار وهو ما نسميه قاعدة تقديم الأهم على المهم)^(١٥٠).

المطلب الثاني: المجال الإعلامي

إن مراجعة مستبصرة ومستمرة للأولويات الإعلامية تعين على الارتقاء بالإعلام ليكون إعلام أمة أو إعلام وطن، وأن يركز على قضايا الأمة المصيرية، وفي مجال تطبيق فقه الأولويات في الميدان الإعلامي يراعى ما يلي:

١ - أن يبتعد الإعلام عن الإغراق في الجزئيات على حساب القضايا العامة الكلية.

(١٥٠) البلالي، فقه الدعوة في إنكار المنكر، ص ٨٠.

٢ - وينبغي للإعلام المسلم على الصعيد الداخلي والمحلي أيضاً أن يشيع في الأمة الوعي والجدية من خلال البرامج الهادفة النافعة وأن يقدم الإنفاق على تلك البرامج كالبرامج العلمية والدعوية والسياسية والاقتصادية على البرامج الأقل أهمية، إن دافع الضرائب والرسوم للمحطات التلفزيونية الحكومية من حقه أن يحصل مقابل ما يدفعه من ضرائب على مادة إعلامية نافعة ترتقي بفكره وتنمي مهاراته وتوسع آفاقه بدل تلك المواد التي أعظم ما تقدم له إنما يتمثل في التسلية وإشغال الفراغ وقتل الوقت.

٣ - إن المتابع لمنتجات الساحة الإعلامية الإسلامية وما تزدهم به من قنوات فضائية يعتصر قلبه الألم وهو يرى التشوهات والاختلالات ومن ذلك انتشار كم كبير من القنوات التي تطفح بأدبيات التعصب والتكفير والتضليل وتشيع في الأمة منطق الشرذمة والتشظي والانقسام، إن مراجعة مستبصرة ومستنيرة لأولويات الإعلامية هي القدرة على ترتيب الأولويات في المجالات الإعلامية بما يعظم منافع الإعلام ودوره في الارتقاء بفكر الأمة وحضارتها.

المطلب الثالث: المجال الاقتصادي

إن الاقتصاد يحتل أهمية بالغة في حياة الناس أفراداً وجماعات، فالاقتصاد عصب الحياة، وهو المحرك الأول لقوى المجتمع السياسية والعلمية والعسكرية، ولذا فإن من الأهمية بمكان أن يحتل الاهتمام بالمجالات الاقتصادية مكانه البارز في سلم الأولويات لدى الأمة أو المجتمع.

والحقيقة أن الأمة الإسلامية تعاني من خلل واضح في فقه الأولويات فهما أو سلوكا في المجالات الاقتصادية وهذا الخلل الواضح يعبر عن نفسه في جملة من المظاهر السلبية التي قد تطفو على السطح أحيانا، ويمكن للناظر مشاهدتها ومعرفتها وإدراكها دون كبير عناء. ومن هذه المظاهر السلبية عدم مراعاة الأولويات في الإنفاق، سواء

أكان ذلك على الصعيد الفردي أم الأسري أم المجتمعي ، حيث يسود خلل واضح في أولويات المجتمع حيث يتجه جزء كبير منه إلى الجانب الاستهلاكي بل والكمالي منه على وجه الخصوص ، حيث تهدر الأموال الطائلة في شراء السيارات الفارهة وتبديلها باستمرار ، وكذلك شراء الفلل الفاخرة وتأثيثها بالملايين ، وإن جزءاً من هذا الإنفاق الاستهلاكي لو وجه إلى المجالات الاستثمارية لأسهم إسهاماً كبيراً في الحد من الفقر والبطالة والامية التي تعاني منها المجتمعات الإسلامية أشد المعاناة.

وإذا تجاوزنا الإنفاق الاستهلاكي الكمالي ، إلى الإنفاق الاستهلاكي العادي لرأينا خلافاً واضحاً في ذلك الإنفاق حيث توجه الأموال الكثيرة للإنفاق في مجالات تسودها المبالغة في المأكل والملبس. إن الخلل الواضح في الإنفاق الاستهلاكي يؤدي إلى هدر عشرات المليارات من الدولارات سنوياً ؛ هذه المليارات لو وجهت إلى إقامة المشاريع الصناعية الضخمة لتراجعت نسب البطالة والفقر ، ولأصبحت البلاد العربية والإسلامية في مقدمة الأمم والدول المصنعة ولامتلكت أسباب القوة والمنعة عوضاً عما تحتله اليوم من مكان متأخر ، وما تراجع إليه دورها الذي أصبح دوراً هامشياً.

وكذلك فإننا نرى خلافاً واضحاً أيضاً في الإنفاق الاستثماري القائم على المضاربة والانخراط في الاقتصاد الرقمي ، الذي سرعان ما ينهار لتخسر الأمة بانهياره مئات المليارات من الدولارات. إن توجيه المدخرات العربية والإسلامية التي تقدر بترليونات الدولارات نحو الاقتصاد العيني الذي يؤدي إلى توطين التكنولوجيا في العالم العربي والإسلامي واستقطاب الكفاءات العربية والإسلامية المهاجرة عبر مشاريع تقنية وصناعية ضخمة سيؤدي لا محالة إلى تقدم اقتصادي كبير قادر على استجلاب أسباب القوة والمنعة للأمة الإسلامية ، في الوقت الذي يكون فيه قادراً أيضاً على إشاعة الرفاهية والرخاء في الشعوب الإسلامية.

ومن مظاهر الخلل في مراعاة الأولويات في الإنفاق، الإنفاق المتواضع على البحث العلمي، حيث لا يتم إنفاق إلا النزر اليسير من مدخرات الأمة على البحث العلمي، الأمر الذي كان له أكبر الأثر في الحد من قدرة الجامعات العربية والإسلامية على القيام بدورها المأمول في خدمة الأمة، والمساهمة بدورها العلمي والتقني، كما حد من قدرتها على المنافسة في التصنيفات العالمية للجامعات، وهذا مؤشر واضح الدلالة على ما تعانيه الجامعات العربية والإسلامية من خلل في أولويات الإنفاق، حيث يوجه الجانب الأكبر منه على الإنفاق على الزخرفة والتزيين وزراعة الحدائق وتوظيف العدد الأكبر من الموظفين الإداريين بحيث يعاني الجهاز الإداري في تلك الجامعات من الترهل والبطالة المقنعة، دون أن يوازي ذلك استقطاب كفاءات علمية أكاديمية.

الخاتمة والتوصيات

لقد توصلت هذه الدراسة إلى جملة من النتائج والتوصيات فيما يلي أبرزها:

١- النتائج

١ - إن مسيرة الدعوة الإسلامية في بواكيرها الأولى كانت تحتكم إلى منطق فقه الأولويات في ترتيب أولوياتها الأمر الذي مكنها من أن تفتح البلاد وقلوب العباد لهذه الرسالة العظيمة الخالدة.

٢ - القرآن الكريم والسنة النبوية زاخران بالنصوص التشريعية الآمرة بالأخذ بفقه الأولويات وترتيبها على أن يأخذ المسلم بأحسنها وأولاهها.

٣ - إن فقه الأولويات يخضع لجملة من الضوابط والقواعد تضبط إيقاعه وتؤطر مساره، كي يكون فقهاً مستبصراً رشيداً مستنيراً، تلك الضوابط والقواعد التي تبعد بفقه الأولويات عن الدخول في أنفاق الفوضى والارتجالية والعشوائية مما

يؤدي إلى الالتفاف على الأحكام الشرعية وإفراغها من مضامينها باسم فقه الأولويات.

٤ - ينبغي - عند تزاخم المصالح وتعاندها - الاتجاه أولاً إلى تحصيل كلها أو جلها ، فإن تعذر ذلك ولم يمكن تحصيل بعضها إلا بتفويت بعضها الآخر فإن على المسلم أن يتجه تفكيره وعمله إلى تحصيل الأهم فالهمم منها ، وإن أدى ذلك إلى تفويت ما هو أقل أهمية.

٢- التوصيات

١ - توصي الدراسة بإشاعة الوعي بين المسلمين على اختلاف مستوياتهم الفكرية والاجتماعية والاقتصادية بفقه الأولويات وفوائده وتيسير وتبسيط قواعده ومبادئه.

٢ - أن يحتل فقه الأولويات مكانه الذي يستحق في أجندات الخطباء والوعاظ والمربين والموجهين والإعلاميين وكافة أصحاب منابر الرأي والتوجيه وأن يولوا هذا الفقه غاية اهتمامهم وأن يوجهوا الأمة إلى الأخذ به والاحتكام إلى منطقته ومقتضياته.

٣ - توصي الدراسة الجامعات العربية والإسلامية بتخصيص مساق جامعي تدريسي لفقه الأولويات على مستوى الدراسات العليا على أن يكون مقررًا إجباريًا لطلبة التخصصات الشرعية على اختلاف برامجها على الأقل.

٤ - توصي الدراسة الدول الإسلامية بالأخذ بمبدأ فقه الأولويات في مشاريعها وفي إنفاقها بحيث يوجه القسم الأكبر من هذه المشاريع وكلف الإنفاق إلى ما هو أنفع للمسلمين وأجلب للمصلحة لهم.

٥ - كما توصي الدراسة المؤسسات العلمية والأكاديمية والدعوية لتنظيم المؤتمرات والندوات وورش العمل حول فقه الأولويات وتطبيقاته في المجالات المختلفة

على أن يتم تعميم نتائج تلك الندوات والمؤتمرات والورش ومقرراتها على الجهات ذات العلاقة التي يمكن أن تستفيد من تلك التوصيات والمقررات في مشاريعها المختلفة.

٦ - إن على المؤسسات المالية الإسلامية الاسترشاد بمنطق فقه الأولويات في مشاريعها التمويلية والاستثمارية وأن تولي في أنشطتها التمويلية والاستثمارية مزيداً من الاهتمام بالمشاريع الإنتاجية التي تؤدي إلى تنشيط الدورة الاقتصادية وإقامة المشاريع الاستثمارية المختلفة ، وما يستتبع ذلك من إمكانيات تشغيلية لآلاف الأيدي العاملة و العاطلة عن العمل مما يكون له أكبر الأثر في محاربة البطالة ومحاصرة جيوب الفقر.

٧ - إن على المؤسسات والجمعيات العاملة في حقل العمل الخيري الإسلامي أن تركز في عملها الخيري على المجالات والأنشطة الأكثر جلباً للمصالح والأكثر نفعاً وديمومة ، وأن تهتم بتأهيل المستهدفين من أعمالها الخيرية ليكونوا منتجين كي يساهموا في رفد مسيرة العمل الخيري الإسلامي بدلاً من أن يكونوا عبئاً وعالة عليها.

٨ - إن على المؤسسات الدعوية وكذلك الدعاة أن يحتكموا إلى فقه الأولويات في أنشطتهم الدعوية ، وأن يتجنبوا الانشغال بالمعارك الجانبية مما يشغلهم عن دعوة الآخرين ويساهم في تقديم صورة سيئة للعمل الدعوي.

٩ - على المؤسسات الإعلامية الإسلامية المقروءة والمسموعة والمرئية أن تحتكم إلى فقه الأولويات في برامجها ، وأن تركز على المعاني الإسلامية الجامعة التي تعمل على تعظيم الجوامع وتكثيرها و تقزيم الاختلافات وتقليلها ومراعاة الفروق واحترامها ، وأن يكون خطابها الإعلامي خطاباً تنويرياً جامعاً يتعد عن تغذية الخلافات المذهبية وأن تجعل الأولوية للولاء لهذا الدين على حساب الولاءات المذهبية.

١٠ -توصي الدراسة وسائل الإعلام بأن تركز على البرامج التي ترفع السوية الفكرية والعلمية لدى شباب الأمة وترتقي باهتماماتهم ، وأن توجه الجانب الأكبر من إنفاقها على البرامج العلمية والتنويرية والثقافية بدلاً من الإنفاق على شراء البرامج التي تنحدر بفكر الشباب واهتماماتهم ، وتستشير فيهم الشهوات.

قائمة المراجع

- [١] الأزهري ، صالح بن عبد السميع الآبي الأزهري (المتوفى : ١٣٣٥هـ)، الثمر الداني شرح رسالة ابن أبي زيد القيرواني ، المكتبة الثقافية - بيروت.
- [٢] الأصفهاني ، أبو القاسم الحسين بن محمد الراغب ، الذريعة إلى مكارم الشريعة ، خرج أحاديثه وعلق عليه محمود بيجو ، دار اقرأ ، دمشق ، ط ١ ، ٢٠٠١ م.
- [٣] الألباني ، محمد ناصر الدين ، إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل ، بإشراف زهير الشاويش ، ط ٢ ١٤٠٥ هـ ١٩٨٥ م ، المكتب الإسلامي ، بيروت.
- [٤] البخاري ، محمد بن إسماعيل ، (ت ٢٥٦)، صحيح البخاري ، بيت الأفكار الدولية.
- [٥] البلالى ، عبد الحميد ، فقه الدعوة في إنكار المنكر ، دار الدعوة ، الكويت ، ط ١ ، ١٩٨٦ م ، ص ٨٠.
- [٦] البغوي ، أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد (المتوفى : ٥١٠هـ)، معالم التنزيل في تفسير القرآن = تفسير البغوي ، المحقق : عبد الرزاق المهدي ، دار إحياء التراث العربي - بيروت ، ط ١ ، ١٤٢٠ هـ.

[٧] البهوتي، منصور بن يونس، ت(٥١٠٥١) شرح منتهى الإيرادات، علم الكتب، بيروت، ط٢، ١٩٩٦م.

[٨] البوطي، محمد سعيد رمضان، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، مؤسسة الرسالة.

[٩] البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي، السنن الكبرى وفي ذيله الجوهر النقي، علاء الدين علي بن عثمان المارديني الشهير بابن التركماني، الناشر: مجلس دائرة المعارف النظامية الكائنة في الهند ببلدة حيدرآباد، ط١، ١٣٤٤هـ.

[١٠] البهوتي، منصور بن يونس بن صلاح الدين (المتوفى: ١٠٥١هـ) كشف القناع عن متن الإقناع، دار الكتب العلمية.

[١١] ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية الحراني، (ت٧٢٨هـ)، مجموع الفتاوى، المحقق: عبد الرحمن بن قاسم، الناشر: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية، الطبعة: ١٤١٦هـ/١٩٩٥م.

[١٢] الترمذي، محمد بن عيسى، (المتوفى: ٢٧٩هـ) سنن الترمذي، تحقيق وتعليق: أحمد محمد شاكر، ومحمد فؤاد عبد الباقي، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي - مصر، ط٢، ١٣٩٥ هـ - ١٩٧٥ م ح ٩٢، ١/١٥٣.

[١٣] ابن جزي، محمد بن أحمد بن عبد الله، الكلبي الغرناطي (المتوفى: ٧٤١هـ)، القوانين الفقهية

[١٤] ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن (ت٥٩٧هـ)، سيرة ومناقب عمر بن عبد العزيز الخليفة الزاهد، ضبطه وعلق عليه نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٨٤.

- [١٥] الجوهري، إسماعيل بن حماد، تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط ٤، ١٤٠٧ هـ ١٩٨٧ م.
- [١٦] الحاكم النيسابوري، أبو عبد الله، المستدرک على الصحيحين، وبذيله التلخيص للحافظ الذهبي طبعة مزيدة بفهرس الأحاديث الشريفة بإشراف د. يوسف عبد الرحمن المرعشلي، دار المعرفة بيروت.
- [١٧] ابن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢ هـ)، فتح الباري شرح صحيح البخاري، الناشر: دار المعرفة - بيروت، ١٣٧٩، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، ومحب الدين الخطيب.
- [١٨] ابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد (المتوفى: ٤٥٦ هـ)، الإحكام في أصول الأحكام، المحقق: الشيخ أحمد محمد شاكر، دار الآفاق الجديدة، بيروت،
- [١٩] حسنة: عمر عبید، مقدمة كتاب حول تشكيل العقل المسلم لعماد الدين خليل، المعهد العالمي للفكر الإسلامي فيرجينيا.
- [٢٠] أبو الحسين البصري، محمد بن علي الطيب (ت ٤٣٦ هـ)، المعتمد في أصول الفقه المحقق: خليل الميس، دار الكتب العلمية - بيروت، ط ١، ١٤٠٣.
- [٢١] الخطاب الرعيني، أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن، ت (ت ٩٥٤ هـ) مواهب الجليل في شرح مختصر الشيخ خليل، دار عالم الكتب، الرياض، طبعة خاصة، ٢٠٠٣ م، وطبعة دار الفكر، ط ٣، ١٩٩٢.
- [٢٢] حكيم، محمد طاهر، رعاية المصلحة والحكمة في تشريع نبي الرحمة (صلى الله عليه وسلم) مجلة الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، العدد ١١٦، السنة ٣٤، ١٤٢٢ هـ، ٢٠٠٢ م

[٢٣] ابن حنبل (ت ٢٤١هـ) مسند أحمد، المحقق: شعيب الأرناؤوط - عادل مرشد، وآخرون، إشراف: د عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة ط ١، ١٤٢١ هـ - ٢٠٠١ م.

[٢٤] الخرشبي، محمد بن عبد الله، (ت ١١٠١هـ)، حاشية الخرشبي على مختصر خليل ضبطه وخرج أحاديثه زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٩٩٧ م.

[٢٥] أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني، سنن أبي داود، مكتبة المعارف، الرياض ط ٢، ٢٠٠٧.

[٢٦] الرافعي، عبد الكريم بن محمد (ت ٦٢٣هـ)، فتح العزيز بشرح الوجيز، دار الفكر.

[٢٧] ابن رشد، أبو الوليد بن رشد، (ت ٥٢٠هـ) البيان والتحصيل:، تحقيق سعيد اعراب، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٨٤ م.

[٢٨] ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار الحديث - القاهرة، ١٤٢٥ هـ - ٢٠٠٤ م

[٢٩] الرملي، شمس الدين، محمد بن أحمد، الشهير بالشافعي الصغير، (ت ١٠٠٤هـ)، غاية البيان شرح زيد بن أرسلان، مراجعة وضبط احمد عبد السلام، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٩٩٤ م.

[٣٠] الريسوني، أحمد، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، ط ٢ - ١٤١٢ هـ - ١٩٩٢ م.

[٣١] الزبيدي، محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني، تاج العروس من جواهر القاموس، الناشر: دار الهداية.

- [٣٢] الزركشي ، بدر الدين محمد بن بهادر، البحر المحيط في أصول الفقه ، ضبط نصوصه محمد محمد تامر ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط ١ ، ٢٠٠٠م.
- [٣٣] الزمخشري ، أبو القاسم محمود بن عمر (ت ٥٣٨هـ) ، الكشف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل ، تحقيق عبد الرزاق المهدي ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت.
- [٣٤] الزياتوآخرون ، إبراهيم مصطفى - أحمد الزيات - حامد عبد القادر - محمد النجار ، المعجم الوسيط - دار النشر : دار الدعوة تحقيق مجمع اللغة العربية.
- [٣٥] الزيلعي ، عثمان بن علي (ت ٧٤٣هـ) ، تبين الحقائق شرح كنز الدقائق ، المطبعة الكبرى الأميرية - بولاق ، القاهرة ، ط ١ ، ١٣١٣ هـ.
- [٣٦] السبكي ، تقي الدين علي بن عبد الكافي وولده تاج الدين عبد الوهاب ، (ت ٧٥٦ هـ) ، الإيهاج في شرح المنهاج ، الناشر : دار الكتب العلمية - بيروت ، ١٤١٦ هـ - ١٩٩٥ م.
- [٣٧] السرخسي ، محمد بن أحمد بن أبي سهل (ت ٤٨٣هـ) ، المبسوط ، دار المعرفة - بيروت ، ١٤١٤ هـ - ١٩٩٣ م.
- [٣٨] السنوسي ، عبد الرحمن بن معمر ، اعتبار المآلات ومراعاة نتائج التصرفات . دراسة مقارنة في أصول الفقه ومقاصد الشريعة ، دار ابن الجوزي ، الرياض ، ٢٠٠٤ م.
- [٣٩] الشاطبي ، الموافقات في أصول الفقه ، دراسة وتحقيق أبي عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان ، الناشر : دار ابن عفان ، الطبعة الأولى ١٤١٧ هـ / ١٩٩٧ م.
- [٤٠] الشنقيطي ، أحمد بن محمود بن عبد الوهاب ، الوصف المناسب لشرع الحكم ، عمادة البحث العلمي ، بالجامعة الإسلامية ، بالمدينة المنورة ، ط ١ ، ١٤١٥ هـ.

- [٤١] الشنقيطيّ، محمد الأمين بن محمد بن المختار، نثر الورود على مراقبي السعود، تحقيق محمد ولد سيدي الشنقيطي، دار المنارة، السعودية، ط١، ١٩٩٥م، الناشر: محمد محمود الخضر القاضي.
- [٤٢] الشوكاني، محمد بن علي بن محمد (ت ١٢٥٠)، فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، الناشر دار الفكر، بيروت.
- [٤٣] شيخي زادة، عبد الرحمن بن محمد بن سليمان (ت ١٠٧٨هـ)، مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر، دار إحياء التراث العربي.
- [٤٤] الشيرازي، إبراهيم بن علي بن يوسف (ت ٤٧٦هـ)، المهذب في فقه الإمام الشافعي، دار الكتب العلمية.
- [٤٥] الصنعاني، محمد بن إسماعيل، سبل السلام شرح بلوغ المرام من جمع أدلة الأحكام لابن حجر العسقلاني، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، راجعه محمد الخولي، ط٤، ١٣٧٩ هـ - ١٩٦٠ م.
- [٤٦] ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد القرطبي (ت ٤٦٣هـ)، الكافي في فقه أهل المدينة، المحقق: محمد أحمد أحمد ولد ماديك الموريتاني، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض، ط٢، ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م.
- [٤٧] عبد الوهاب البغدادي، المعونة على مذهب عالم المدينة، تحقيق محمد محمد حسن الشافعي دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٨م.
- [٤٨] العز بن عبد السلام، أبو محمد السلمي، (ت ٦٦٠هـ)، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، دراسة وتحقيق: محمود الشنقيطي، الناشر: دار المعارف بيروت - لبنان.

[٤٩] ابن عطية، أبو محمد عبد الحق بن غالب الأندلسي (ت ٥٤٦هـ)، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م، لبنان.

[٥٠] العلواني، طه جابر، مقدمة كتاب نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، د. أحمد الريسوني، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط ٤، ١٩٩٥م..

[٥١] العنزي، عبد الله بن يوسف بن عيسى بن يعقوب اليعقوب الجديع، تيسير علم أصول الفقه، مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، ط ١، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.

[٥٢] العيني، أبو محمد محمود بن أحمد، البناية شرح الهداية، دار الفكر، بيروت، ط ٢، ١٩٩٠م.

[٥٣] الغزالي، إحياء علوم الدين، مكتبة كرياتا فوطراسماراغ، أندونيسيا ٣/٣٩٣.

[٥٤] الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد بن محمد (ت ٥٠٥هـ)، المستصفى في علم الأصول، صححه محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان.

[٥٥] الفيومي، أحمد بن محمد بن علي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، الناشر: المكتبة العلمية - بيروت.

[٥٦] ابن قدامة، أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي (ت ٦٢٠هـ)، الكافي في فقه الإمام أحمد، دار الكتب العلمية ط ١، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.

[٥٧] القرافي، شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس، *الذخيرة في فروع المالكية*، تحقيق أبي إسحاق أحمد بن عبد الرحمن، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ٢٠٠١.

[٥٨] القرافي، شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس، *الفروق*، تحقيق عبد الحميد الهنداوي، المكتبة العصرية، صيدا، لبنان، ط ١، ٢٠٠٢ م.

[٥٩] القرضاوي، *السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها*، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ١، ٢٠٠٠ م.

[٦٠] القرضاوي، يوسف، *فقه الأولويات دراسة جديدة في ضوء القرآن الكريم والسنة*، دار وهبة / القاهرة، ط ٢، ١٩٩٦.

[٦١] القرضاوي، يوسف، *أولويات الحركة الإسلامية في المرحلة القادمة*، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ١٢، ١٩٩١.

[٦٢] قلعة جي، محمد رواس، قنيبي، حامد صادق، *معجم لغة الفقهاء*، دار النفائس، بيروت، الطبعة الثانية: ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م.

[٦٣] ابن القيم، أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد الزرعي الدمشقي، (ت ٧٥١هـ)، *حاشية ابن القيم على سنن أبي داود*، الناشر دار الكتب العلمية، سنة النشر ١٤١٥ - ١٩٩٥، مكان النشر بيروت.

[٦٤] ابن القيم، محمد بن أبي بكر، *مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين*، الناشر: دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط ٢، ١٣٩٣ هـ / ١٩٧٣ م.

[٦٥] ابن القيم ، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر ، ت (ت ٧٥١هـ) ، إعلام الموقعين عن رب العالمين ، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد ، المكتبة التجارية الكبرى ، مصر ، ط ١ ، ١٩٥٥ م.

[٦٦] ابن القيم ، محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله ، مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة ، الناشر : دار الكتب العلمية - بيروت.

[٦٧] الكاساني ، علاء الدين ، أبو بكر بن مسعود بن أحمد ، (ت ٥٨٧هـ) ، بدائع الصنائع دار الكتب العلمية ، ط ٢ ، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م.

[٦٨] الكربولي ، عبد السلام ، فقه الأولويات في ظلال مقاصد الشريعة ، ط ١ ، ٢٠٠٨ م ، طيبة الدمشقية للطباعة والنشر.

[٦٩] الكمالي ، عبد الله يحيى ، تأصيل فقه الموازنات ، دار ابن حزم ، بيروت ، ط ١ ، ٢٠٠٠ م.

[٧٠] مالك بن أنس ، (ت ١٧٩هـ) ، الموطأ برواية محمد بن الحسن الشيباني ، تحقيق : عبد الوهاب عبد اللطيف ، المكتبة العلمية ، ط ٢ .

[٧١] ابن ماجه ، محمد بن يزيد القزويني ، (المتوفى : ٢٧٣هـ) ، تحقيق : محمد فؤاد عبد الباقي ، دار إحياء الكتب العربية - فيصل عيسى البابي الحلبي .

[٧٢] الماوردي ، أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري (ت ٤٥٠هـ)

[٧٣] الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي ، المحقق : الشيخ علي محمد معوض - الشيخ عادل أحمد عبد الموجود ، دار الكتب العلمية ، بيروت - لبنان ، ط ١ ، ١٤١٩ هـ - ١٩٩٩ م.

[٧٤] المحاسبي ، الحارث بن أسد ، ت (٢٤٣هـ) الرعاية لحقوق الله ، تحقيق عبد الرحمن البر ، دار اليقين ، المنصورة ، ط ١ ، ١٩٩٨ م.

- [٧٥] المخدوم ، مصطفى ، *قواعد الوسائل في الشريعة الإسلامية* ، دار إشبيلية ، الرياض ، ١٩٩٩ م ، ص ٢٨٣ ، ابن عاشور ، ، مقاصد الشريعة الإسلامية .
- [٧٦] المرادوي ، علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان (المتوفى : ٨٨٥هـ) ، *الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف* ، دار إحياء التراث العربي .
- [٧٧] المرغيناني ، علي بن أبي بكر بن عبد الجليل الفرغاني (المتوفى : ٥٩٣هـ) ، *الهداية في شرح بداية المبتدي* ، المحقق : طلال يوسف ، دار إحياء التراث العربي - بيروت - لبنان .

- [٧٨] مسلم ، ابن الحجاج ، *صحيح مسلم بشرح النووي* ، دار ابن حزم ، ط ١ ، ٢٠٠٢ م . وطبعة دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي .

- [٧٩] المقرئ ، أبو عبد الله محمد بن محمد ، ت (٧٥٨هـ) ، *القواعد* ، تحقيق ودراسة أحمد ابن عبد الله بن حميد ، مركز إحياء التراث ، مكة .
- [٨٠] ابن مودود ، عبد الله بن محمود (ت ٦٨٣هـ) ، *الاختيار لتعليل المختار* ، مطبعة الحلبي - القاهرة ، ١٣٥٦ هـ - ١٩٣٧ م .

- [٨١] ابن النجار الحنبلي ، محمد بن أحمد بن عبد العزيز بن علي الفتوحي (ت ٩٧٢هـ) *الكوكب المنير* ، المحقق : محمد الزحيلي ونزيه حماد ، مكتبة العبيكان ، ط ٢ ، ١٤١٨ هـ - ١٩٩٧ م .

- [٨٢] ابن نجيم ، إبراهيم بن محمد (ت ٩٧٠هـ) *الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان* ، وضع حواشيه وخرج أحاديثه : الشيخ زكريا عميرات ، دار الكتب العلمية ، بيروت - لبنان ، ط ١ ، ١٤١٩ هـ - ١٩٩٩ م .

- [٨٣] ابن نجيم ، *البحر الرائق شرح كنز الدقائق* ، الناشر : دار الكتاب الإسلامي .

- [٨٤] الندوي، علي، *القواعد الفقهية*، مفهومها، نشأتها، تطورها، تطبيقاتها. دار القلم، دمشق، ١٩٩٤.
- [٨٥] النسائي، أحمد بن شعيب (ت ٣٠٣هـ)، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية - حلب، ط ٢، ١٤٠٦ - ١٩٨٦.
- [٨٦] النفراوي، أحمد بن غانم بن سالم بن مهنا، (ت ١١٢٦هـ)، *الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني*، دار الفكر، ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.
- [٨٧] النووي، محيي الدين بن يحيى بن شرف (ت ٦٧٦)، *المنهاج بشرح صحيح مسلم بن الحجاج*، دار ابن حزم، ط ١، ٢٠٠٢.
- [٨٨] النووي، المجموع، تحقيق محمد نجيب المطيعي، دار عالم الكتب، الرياض، ٢٠٠٣م، وطبعة دار الفكر.
- [٨٩] النووي، *روضة الطالبين وعمدة المفتين*، تحقيق: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت - دمشق - عمان، ط ٣، ١٤١٢هـ / ١٩٩١م.
- [٩٠] الوكيل محمد، *فقه الأولويات - دراسة في الضوابط*، المعهد العلمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا، ١٩٩٧، ط ١.
- [٩١] الهيثمي، شهاب الدين أبو العباس أحمد بن محمد بن علي بن حجر، ت (٩٧٤هـ)، *تحفة المحتاج في شرح المنهاج*، ضبط نصه محمد محمد تامر، مكتبة الثقافة الدينية.

Rules of Competing Interests Applied Fikhi study based on principles of jurisprudence

Dr. Dawood Haile¹ and Prof. Abdel-Meguid Mahmoud Asalahin²

¹ Associate professor in the Department of Jurisprudence at the Faculty of Sharia and Islamic Studies,
Qassim University

² Professor in the Department of the Faculty of Sharia jurisprudence University of Jordan

Abstract. The main purpose of Sharia is to meet people's interests. Also, the purpose of legislator requirements is to meet interests of both the individual and the group. These requirements may compete, in a way which makes them difficult to be achieved all at once. Therefore, how can the Legally competent determine in that case as the requirements of the legislator are not in the same degree of importance? At this point, the importance of Jurisprudence is clearly appeared and is represented by deeds ranking as well as their highest rank. The verses of Quran, Sunnah and legislation principles provide many examples and texts emphasizing the principle of taking into account the ranking of competing interests as a fundamental principle in Islamic law

In order to have balance between the interests in case of competition, the competent scholars or legally competent must be familiar with Sharia ranks of (Wajeb) obligatory and (Mandoob) recommended. He should also be acquainted with its necessary, required and ameliorative purposes, as well as conservation-related to religion, soul, mind, honor or money. Furthermore, the competent scholar must be aware of the reality needs and circumstances, in addition to the conditions, capabilities and circumstances of the addressee or person seeking for fatwa (Islamic opinion).

Through the extrapolation of religious texts and observing the legislator's attitudes in Quran and Sunnah, as well as extrapolation of scholars' statements and careful examination of legislation purposes, the two researchers have come up with a group of rules and standards used to control and differentiate between competing interests. They have also conducted an applied research on how to consider the competing interests in some areas of life.

شيوخ قَتَادَةَ الْمُتَكَلِّمِ فِي سَمَاعِهِ مِنْهُمْ "دراسة تطبيقية على الصَّحِيحَيْن"

أ. د. نافذ حسين حماد

أستاذ الحديث وعلومه بالجامعة الإسلامية، غزة

رئيس قسم الحديث

ملخص البحث. تَكَلَّمَ نَقَّادٌ فِي سَمَاعِ قَتَادَةَ بْنِ دِعَامَةَ السَّدُوسِيِّ مِنْ عَدَدٍ مِنْ شُيُوخِهِ، رَوَى لَهُ عَنْهُمْ الشَّيْخَانِ أَوْ أَحَدَهُمَا فِي الصَّحِيحِ. وَهَذَا الْبَحْثُ يُوَضِّحُ مَدَى ثُبُوتِ أَقْوَالِ هَؤُلَاءِ النَّقَّادِ وَدَقَّتِهِ فِي حُكْمِهِمْ مِنْ جِهَةٍ، وَمَسْوَغَاتِ الشَّيْخَيْنِ فِي الزَّوَايَةِ لِقَتَادَةَ عَنْهُمْ مِنْ جِهَةٍ أُخْرَى.

مقدمة

الحمد لله ، والصلاة والسلام على رسول الله ، وبعد :

فلقد توقفتُ عند ترجمة قتادة في كتاب تُحفة التَّحصيل ، وابنُ العراقي يُنقلُ فيه ما في المراسيل لابن أبي حاتم وجامع التحصيل للعلائي ، وما زاده عليهما من تهذيب الكمال للمزي ، مما جاء عن أئمة تُقَاد مِنْ نَفِيٍّ لسماع قتادة من جماعة كبيرة لهم رواية عنهم في مُصَنَّفَات جمعت حديثَ رسولِ الله ﷺ ، ومن بينها الصحيحين.

وعدم السماع إن ثبت بين قتادة وأولئك الشيوخ يعني الانقطاع ، مما يسميه بعضهم إرسالاً إن كان ظاهراً ، وتدلّيساً إن كان خفياً. وكان الدارقطني قَبْلُ في كتابِ أسماء التتبع انتقد البخاري بروايته في صحيحه حديثاً عن قتادة رآه مرسلًا. وبعد القراءة في هذا الموضوع ، تبينَ لي أنَّ هناك روايةً آخرين لم يذكرهم الدارقطني أو ابن العراقي ، فكانَ مجموعهم أحد عشر تشملهم الدراسة.

فهل أخرج الشيخان لقتادة عن شيوخ لم يسمع منهم في صحيحيهما؟ وهما ما هما من الصدارة بين كتب الحديث كما هو معلوم عند المشتغلين بهذا العلم. لقد أثارت اهتمامي هذه المسألة ، لا سيَّما أنَّ قتادة أحدُ الحُفَظ المُكثَرين لرواية الحديث ، الذين تدور عليهم الأسانيد.

وجعلته في مباحث ثلاثة ؛ الأول : ما جاء في الصحيحين ، والثاني : ما جاء في البخاري ، والثالث : ما جاء في مسلم.

المبحث الأول: ما جاء في الصحيحين، وهم ثلاثة شيوخ

الأول: سالم بن أبي الجَعْدِ رافع العَطْفَانِيُّ، الأشجعي مولاهم، الكوفي

فقد سُئِلَ الإمام أحمد بن حنبل عن سماع قتادة من عدد من الشيوخ، وكان من بينهم سالم بن أبي الجَعْدِ، فقال: "لم يسمع منهم" ^(١).

هذه العبارة نقلها ابنُ أبي حاتم عن عبد الله بن أحمد بن حنبل عن أبيه، وهي تدلُّ في ظاهرها أنَّ الإمام أحمد يرى أنَّ قتادة لم يسمع من سالم بن أبي الجَعْدِ مطلقاً. ولكنَّ هذا عندي غيرُ مرادٍ في سالم، يُفسَّرُ ما ذكره عبد الله بن أحمد بن حنبل نفسه أنَّه قال: "سألتُ أبي: أين سَمِعَ قتادة من سالم بن أبي الجَعْدِ؟ قال: "بالكوفة أو بمكة". وأنكر أنَّ يكون سَمِعَ منه بالشَّام، وقال: "قد جاء قتادةُ إلى الكوفة إلى الشَّعْبِيِّ" ^(٢).

ففي هذا النصِّ دلالةٌ واضحةٌ على أنَّ الأمام أحمد يثبت سماع قتادة من سالم بن أبي الجَعْدِ، وأنَّ قتادة إنما سمع سالماً بالكوفة أو بمكة، وبيانه: أنَّ قتادة دخل الكوفة مُرتحلاً للشَّعْبِيِّ، وسالم بن أبي الجَعْدِ كوفيٌّ، فسماع قتادة منه مُحْتَمَلٌ، ثُمَّ بَيَّنَّ الإمام أحمد أنَّ قتادة لم يسمع من سالم بن أبي الجَعْدِ بالشَّام، وذلك أنَّ سالماً ذهب إلى الشَّام ^(٣)، ولكن لا يُعْلَمُ أنَّ قتادة دخل الشَّام، فكيف يكون سَمِعَ منه بالشَّام.

وبه يُعلم أنَّ النصَّ الأوَّلَ عن الإمام أحمد لابد أن يُفهم في ضوِّ النصِّ الثاني، وأن يُقَيَّدَ بنفي السَّماع في بلدٍ دون أخرى، لا أنَّ المراد النفي المطلق، وذلك حتى يستقيم مع النصِّ الثاني جمعاً بين القولين، والله أعلم.

(١) المراسيل، لابن أبي حاتم (ص ١٧٣).

(٢) العلل، لأحمد (٢٦٢/٣).

(٣) انظر: المصدر نفسه (١٦٥/٢).

ويؤكد صحة سماع قتادة من سالم ما أخرجه ابن سعد في الطبقات الكبير من طريق همام بن يحيى، عن قتادة، عن سالم بن أبي الجعد، عن أبيه، عن ابن مسعود: في الرجل يزني بالمرأة ثم يتزوجها؟ قال: "هُمَا زَانِيَانِ مَا اجْتَمَعَا". قال - أي قتادة: قلت لسالم: أي رجل كان أبوك؟ قال: كان قارئاً لكتاب الله^(٤).

ولقتادة عن سالم حديث في الصحيحين، صرح قتادة فيه بالسماع من سالم بن أبي الجعد عند البخاري، وله خمسة أخرى في مسلم^(٥).

قال البخاري رحمه الله (ص ٥٩٥ رقم ٢٩٤٦): "حدثنا أبو الوليد لهشام بن عبد الملك الطيالسي، حدثنا شعبة، عن سليمان [بن مهران الأعمش]، ومنصور [بن المعتمر]، وقتادة، سمعوا سالم بن أبي الجعد، عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما، قال: وُلِدَ لرجُلٍ مِنَّا من الأنصار غلامٌ، فأراد أن يُسمِّيَهُ مُحَمَّدًا. قال شعبة في حديث منصور: إنَّ الأنصاريَّ قال: حَمَلَتْهُ عَلَى عُنْقِي، فَأَتَيْتُ بِهِ النَّبِيَّ ﷺ. وفي حديث سليمان: وُلِدَ لَهُ غلامٌ، فأراد أن يُسمِّيَهُ مُحَمَّدًا. قال: "سَمُّوا بِاسْمِي، وَلَا تَكُونُوا يَكْنِيَتِي، فَإِنِّي إِنَّمَا جُعِلْتُ قَاسِمًا، أَقْسِمُ بَيْنَكُمْ". وقال حُصَيْنٌ: "بُعِثْتُ قَاسِمًا، أَقْسِمُ بَيْنَكُمْ". قال عمرو: أخبرنا شعبة، عن قتادة، قال: سَمِعْتُ سَالِمًا، عن جابر: أراد أن يُسمِّيَهُ القاسمُ، فقال النَّبِيُّ ﷺ: "سَمُّوا بِاسْمِي، وَلَا تَكُونُوا يَكْنِيَتِي". وفيه تصريح قتادة بالسماع من ابن أبي الجعد كما نرى. وأخرجه من طريق شعبة عن قتادة به بنحوه مرفوعاً: مسلم (ص ٨٨٢ رقم ٦،

(٤) الطبقات الكبير، لابن سعد (٣١٩/٨).

(٥) كنت درست الأحاديث الستة، فطالت بنا الدراسة، لذا أكتفي هنا بعرض حديثه في البخاري الذي صرح فيه قتادة بالسماع، وأما أحاديثه الخمسة في مسلم، فمواضعها (ص ٢٢٥ رقم ٥٦٧/٧٨)، (ص ٣١٦ رقم ٨٠٩/٢٥٧)، (ص ٣١٦ رقم ٨١١/٢٥٩)، (ص ٣٦٧ رقم ٩٤٦/٥٧)، (ص ٩٤٢ رقم ٢٣٠١/٣٧).

(٢١٣٣/٧). والحديث أخرجه البخاري (ص ٥٩٥ رقم ٣١١٤، ص ٦٧٩ رقم ٣٥٣٨، ص ١١٩٢ رقم ٦١٨٧)، ومسلم (ص ٨٨٢ رقم ٣، ٤، ٢١٣٣/٧). من طُرُقٍ عن ابن أبي الجَعْدِ، والبخاري (ص ١١٩٢ رقم ٦١٨٦)، ومسلم (ص ٨٨٢ رقم ٢/٢١٣٢). من طريق محمد بن المنكدر، كلاهما عن جابر بن عبد الله به مرفوعاً، بنحوه.

وله شاهدٌ من حديث أبي هريرة: أخرجه البخاري (ص ٤٦ رقم ١١٠). من طريق أبي صالح دُكُون السَّمَان، و(ص ٦٧٩ رقم ٣٥٣٩، ص ١١٩٢ رقم ٦١٨٨)، ومسلم (ص ٨٨٣ رقم ٨/٢١٣٤). من طريق محمد بن سيرين، كلاهما عن أبي هريرة بنحوه مرفوعاً. ومن حديث أنس: أخرجه البخاري (ص ٣٩٩ رقما ٢١٢٠، ٢١٢١، ص ٦٧٩ رقم ٣٥٣٧). من طريق حميد الطويل، عن أنس بنحوه مرفوعاً.

الثاني: سعيد بن المسيّب

قال القاضي إسماعيل بن إسحاق (٢٨٢هـ) في كتابه أحكام القرآن^(٦): "سمعتُ عليَّ بنَ المديني يُضَعِّفُ أحاديثَ قَتَادَةَ، عن سعيد بن المسيّب تضعيفاً شديداً، وقال: أَحْسِبُ أَنَّ أَكْثَرَهَا بَيْنَ قَتَادَةَ وَسَعِيدٍ فِيهَا رِجَالٌ"^(٧).

وقال أحمد بن حنبل: "أحاديث قَتَادَةَ، عن سعيد بن المسيّب، ما أدري كيف هي؟! قد أدخل بينه وبين سعيدٍ نحواً من عَشْرَةِ رِجَالٍ لَا يُعْرَفُونَ"^(٨).

(٦) نشرت جزءاً منه دار ابن حزم بتحقيق عامر صبري، وهي قطعة صغيرة من كتاب كبير، معظمه لا زال مفقوداً.

(٧) تهذيب التهذيب، لابن حجر (٣٠٩/٨).

(٨) جامع التحصيل، للعلائي (ص ٢٥٥). وجاء في العلل، لأحمد (٣/٣٢٢) ذُكِرَ بعض هؤلاء الرّوَاة الذين يدخلهم قَتَادَةَ بينه وبين سعيد بن المسيّب، كالفاسم، قال فيه أحمد: "لا أَعْرِفُهُ"، وعون، قال فيه عبد الله: "لا يدري أبي مَنْ هُوَ!"، ويزيد الرّشك وغيرهم.

ثم ذكر الإمام أحمد تلك الأحاديث التي رواها قَتَادَةَ عن ابن المسيّب بالواسطة في العلل (٣/٣٢٤-٣٣٥).

ففي هذين النصين عن الإمامين ابن المديني وابن حنبل ما يشير إلى عدم سماع قتادة من سعيد بن المسيب، وذلك أنه كان يُدخل رجلاً بينه وبين سعيد، وهي قرينة قوية تدل على عدم سماع الراوي عمّن روى عنه بدون هذه الوساطة، إن لم يوجد ما يدل على خلافها.

والملاحظ في النصين السابقين أن الإمامين ابن المديني وابن حنبل لم يجزما بعدم سماع قتادة من سعيد بن المسيب بدلالة قرينة دخول الوساطة بينهما، بل قال علي: (أحسب)، وقال أحمد: (ما أدري كيف هي؟!)، ولعل مرد ذلك أن قتادة ثبت لقائوه بابن المسيب عندهما^(٩)، فقد ذكر الإمام أحمد عن قتادة، أنه قال: قلت لسعيد بن

(٩) ومع ثبوت اللقاء بين قتادة وسعيد، فقد قدم الإمام أحمد رواية يحيى بن سعيد الأنصاري عن سعيد بن المسيب على رواية قتادة عن سعيد، قال أبو داود في سؤالاته لأحمد (ص ٢٢٧): "سمعت أحمد، سأله رجلاً عن حديث لسعيد، فقال: يحيى [الأنصاري] عن سعيد أصح من قتادة عن سعيد، أي شيء يُصنع بقتادة؟!".

وكان ابن مهدي يقول كما في التهذيب، لابن حجر (٣٠٩/٨): "مالك عن ابن المسيب أحب إلي من قتادة عن ابن المسيب".

وأما ابن معين؛ فساوى بين رواية الزهري وقتادة ويحيى الأنصاري عن ابن المسيب، قال الدارمي عن ابن معين (ص ٤٣، ٤٤): "والزهري أحب إليك في سعيد بن المسيب أو قتادة؟ فقال: كلاهما. قلت: فهما أحب إليك أو يحيى بن سعيد؟ فقال: كل ثقة".

وفي كلام ابن معين ما يُشعرُ بصحة سماع قتادة من سعيد بن المسيب؛ إذ لم يُفرّق بين رواية قتادة عن سعيد بن المسيب، ورواية كلٍّ من الزهري ويحيى بن سعيد الأنصاري عن سعيد، والزهري ويحيى بن سعيد ثابت سمعتهما من سعيد، فرواية قتادة كذلك مساوية لروايتهما في السماع، وإلا لو كانت رواية قتادة عن سعيد غير ثابتة أصلاً لما كان لكلام ابن معين وجه، والله أعلم.

المسيب: إذا لم أدرك الصَّلَاةَ مع الإمام، كيف أصلي؟ قال: صلُّ أربعاً، فإنِّي لا أراك على رَجُلٍ^(١٠).

والذي يظهر لي صحَّة سماع قتادة من سعيد، لأمر: الأول: أنَّ قتادة ذَكَرَ عن نفسه أنَّه لازم سعيد فأخذ ما عنده من العلم والمسائل والحديث، قال قتادة: "كنت عند ابن المسيب ثلاثة أيَّامٍ، وفي رواية: ثمانية أيَّامٍ"^(١١)، فقال: ارتحل عني فقد أنزفتني"^(١٢). وقال: "عرَضْتُ على سعيد بن المسيب صحيفة جابر، فلم يُنكِر"^(١٣).

الأمر الثاني: نصوص الأئمة في إثبات السَّماع: فقد نصَّ على سماعه من قتادة شعبة، حيث قال: "كنت أتفطنُ إلى فَمِ قتادة إذا حدَّث، فإذا حدَّث بما قد سَمِع، قال: حدَّثنا سعيد بن المسيب... وإذا حدَّث بما لم يسمع، قال: حدَّث سُلَيْمان بن يسار..."^(١٤). وقال البردنجي: "سَمِع قتادة من سعيد بن المسيب"^(١٥).

وجاء عن علي بن المديني ما يُشعر بصحَّة سماع قتادة من سعيد بن المسيب، قال علي بن المديني: "نظرنا فإذا يحيى بن سعيد يروي عن سعيد بن المسيب ما ليس

(١٠) العلل، لأحمد (٣/٣٢٩). وانظر منه (٢/٢٤٤).

والمراد بقوله (رَجُل) أي: ليس على سَقَرٍ؛ لأنَّ المسافر قديماً كان يمشي على رِجْلَيْهِ. انظر: مقاييس اللغة، لابن فارس (٢/٤٩٢).

(١١) الطبقات الكبير، لابن سعد (٩/٢٢٩).

(١٢) التاريخ الكبير، للبخاري (٧/١٨٦). وانظر: الثقات، لابن حبان (٥/٣٢٢).

(١٣) العلل، لأحمد (٣/٤٧٠).

(١٤) العلل، لأحمد (٣/٢٤٢). وانظر: الطبقات الكبير، لابن سعد (٩/٢٢٩).

(١٥) جامع التحصيل، للعلاني (ص ٢٥٥).

يروى أحدٌ مثلاً، ونظرنا فإذا الزُّهريُّ يروي عن سعيد بن المسيَّب شيئاً لم يروه أحدٌ، ونظرنا فإذا قتادة يروي عن سعيد بن المسيَّب شيئاً لم يروه أحدٌ^(١٦).

فإنَّ المتأمل في هذا النصِّ يجد أنَّ عليَّ بن المديني ذكر ثلاثة من الرواة يروون عن سعيد بن المسيَّب، وهم: يحيى بن سعيد الأنصاري، والزُّهري، وقاتدة، وكلُّ واحدٍ من هؤلاء الثلاثة يروي عن سعيد أشياء لا يرويها الآخر من حديث النَّبي ﷺ؛ لِسعة علم وحفظ سعيد بن المسيَّب، والزُّهري ويحيى بن سعيد لا شكَّ في سماعِهما من سعيد بن المسيَّب، فدلَّ ذلك على صحَّة سماع قتادة من سعيد بن المسيَّب بدلالة الاقتران، وإلا فلو كانت رواية قتادة عن سعيد غير ثابتة، لكان ذكره هنا عبثاً لا فائدة منه، والله أعلم.

الأمر الثالث: أنَّ رواية شعبة، عن قتادة، عن سعيد بن المسيَّب، عن شيوخه قيل فيها: إنَّها من أصحِّ الأسانيد، قاله الحافظ حجَّاج بن الشَّاعر أو غيره^(١٧) وفي ذلك إثباتٌ صريحٌ لصحَّة سماع قتادة من ابن المسيَّب، وإلا فلو كان السَّماعُ غير ثابتٍ، لكان في جعل هذه السَّلسلة من أصحِّ الأسانيد تناقضٌ أو تساهلٌ على الأقلِّ.

وأنبه هنا إلى أنَّ هذه السَّلسلة: قتادة، عن سعيد بن المسيَّب، عن شيوخه، ليست من أصحِّ الأسانيد على إطلاقها، بل هي مقيدةٌ بغير رواية سعيد بن المسيَّب عن أبي هُريرة مرفوعاً، فقد ذكر ابن رجب في شرح علل الترمذي^(١٨) تحت عنوان: ذكُرُ الأسانيد التي لا يثبت منها شيءٌ، أو لا يثبت منها إلا شيءٌ يسيرٌ مع أنَّه قد روى بها أكثرُ من ذلك، سلسلة: قتادة، عن سعيد بن المسيَّب، عن أبي هُريرة، عن النَّبي ﷺ،

(١٦) سؤالات ابن أبي شيبة لعلِّي بن المديني (ص ٨٤).

(١٧) انظر: النكت على كتاب ابن الصلاح، لابن حجر (١/١١٠).

(١٨) (١٨٤٥/٢).

ونقل قول البردنجي: "هذه الأحاديث كلها معلولة، وليس عند شعبة منها شيء، وعند سعيد بن أبي عروبة منها حديث، وعند هشام منها آخر، وفيهما نظر".

الأمر الرابع: إخراج البخاري ومسلم^(١٩) لرواية قتادة عن سعيد بن المسيب، مصيرُ منهما إلى صحة سماع قتادة من سعيد بن المسيب.

ويبقى هنا الجواب عن القرينة التي ضعف من أجلها علي بن المديني وأحمد بن حنبل رواية قتادة عن سعيد بن المسيب، وهي أنه كان يذكر رجالاً بينه وبين سعيد بن المسيب، والجواب عن هذه القرينة من وجهين:

الوجه الأول: أن ذكر الوسائط بين راويين لم يثبت التقاؤهما دليل قوي على عدم السماع عمّن روى عنه دون هذه الوسائط، قال ابن رجب: "فإن كان الثقة يروي عمّن عاصره أحياناً، ولم يثبت لثقته له، ثم يدخل أحياناً بينه وبينه واسطة، فهذا يستدل به هؤلاء الأئمة على عدم السماع منه"^(٢٠).

ولكن يضعف احتمال عدم السماع إذا ثبت لقاؤه، أو قوي احتمال وقوعه، أو ثبت سماعه له في الجملة، وقاتدة قد ثبت لقاؤه وسماعه من سعيد بن المسيب، قال ابن القطان الفاسي: "وإذا جاء عنه في رواية إدخال واسطة بينه وبين من كان قد روى الحديث معنعناً، غلب على الظن أن الأول منقطع، من حيث يبعد أن يكون قد سمعه منه، ثم حدث به عن رجل عنه. وأقل ما في هذا سقوط الثقة باتصاله، وقيام الريب في ذلك. ويكون هذا أبين في اثنين لم يعلم سماع أحدهما من الآخر، وإن كان الزمان قد جمعهما. وعلى هذا المحدثون ... تجدّهم دائبين يقضون بانقطاع الحديث المعنعن، إذا روي زيادة واحدٍ بينهما. بخلاف ما لو قال في الأول: (حدثنا، أو أخبرنا، أو سمعت)، ثم نجدّه عنه

(١٩) سيأتي ذكر هذه الأحاديث وتخريجها بعد صفحتين.

(٢٠) شرح علل الترمذي، لابن رجب (٥٩٣/٢).

بواسطة بينهم، فهذا هنا نقول: سمعته منه، ورواه بواسطة عنه، وإنما قلنا: سمعته منه، لأنه ذكر أنه سمعته منه، أو حدثه به^(٢١). وهو كلام متين، وتحقيق نفيس.

الوجه الثاني: أن قتادة حين جالس سعيد بن المسيب ثلاثة أيام أو ثمانية ليأخذ عنه العلم، كان هذا العلم أغلبه مسائل في الفقه والسيرة والتاريخ، وأما سماعه لأحاديث النبي ﷺ - مع ثبوت سماعه للحديث جملةً من سعيد - قليل إذا ما قورن بتلك المسائل، ويدل عليه ما جاء في الطبقات الكبير^(٢٢) لابن سعد: "قال عمران بن عبد الله: لما قدم قتادة على سعيد بن المسيب جعل يسأله أياماً وأكثر، قال: فقال له سعيد: "أكل ما سألتني عنه تحفظه". قال: "نعم، سألتك عن كذا، فقلت فيه: كذا، وسألتك عن كذا، فقلت فيه: كذا، وقال فيه الحسن: كذا، قال: حتى ردّ عليه حديثاً كثيراً". قال: يقول سعيد: "ما كنت أظن أن الله خلق مثلك"... قال سلام بن مسكين: "وكانت مسائل قد درسها قبل ذلك عند الحسن وغيره، فسأله عنها".

وقال قتادة: "قال لي سعيد بن المسيب: "ما رأيت أحداً أسأل عما يختلف فيه منك". قال: قلت: "إنما يسأل من يعقل عما يختلف فيه، فأما ما لا يختلف فيه، فلم يسأل عنه"^(٢٣). وحينئذٍ فلا يستغرب عدم سماع قتادة لكثير من الأحاديث من سعيد بن المسيب^(٢٤)، وروايته لكثير من الأحاديث بواسطة، وذكر الوسطة حينئذٍ دليل على عدم سماع ذلك الحديث المعين من سعيد بن المسيب، مع ثبوت سماعه من ابن المسيب جملةً.

(٢١) بيان الوهم والإيهام، لابن القطان الفاسي (٤١٦/٢).

(٢٢) (٢٣٠/٩).

(٢٣) التاريخ، لابن معين، رواية الدؤوري (٢١٩/٤).

(٢٤) قال قتادة كما في العلل، لأحمد (٣٢٤/٣): "حدثني داود بن أبي عاصم خمسة أحاديث عن سعيد

بن المسيب لم أسمعها منه. يعني من سعيد". ثم ذكر الأحاديث الخمسة.

وفيد هذا النص أن خمسة أحاديث سمعها قتادة من سعيد بن المسيب.

ويبقى النظر في الأحاديث التي رواها قتادة عن سعيد بالعنعنة، فالذي يظهر أنَّها محمولةٌ على السَّماع، لثبوت سماع قتادة من سعيد بن المسيَّب جملةً، وأمَّا رَمِيهِ بالتدليس فهو مَعْتَفَرٌ في كثرة ما روى، وأنَّ تدليسه في أغلبه من رواية الرَّأوي عَمَّن عاصره، ولم يسمع منه، الذي يشترط له السَّماع الجُمْلِيّ دون السَّماع في كلِّ حديثٍ بعينه، والله أعلم^(٢٥).

ولقتادة عن سعيد بن المسيَّب أربعة أحاديث عند البخاريّ ومسلم:

(٢٥) مما لا شك فيه أنَّ قتادة يدلس، وأنَّه يروي عن سمع منه ما لم يسمع منه، ولكن لا بد من توضيح هذه المسألة على النحو الآتي: أولاً: أنَّ الحاكم ذكره في معرفة علوم الحديث (ص ١٦٤) في الجنس الأول من المدلسين، فيمن يدلس عن الثقات الذين تقبل أخبارهم. ثم إنَّ ابن حجر قال في هدي الساري (ص ٤٣٦) في معرض الدِّفاع عنه: "إلاَّ أنَّه كان ربما دلَّس". بصيغة التقليل، ولذا فلا يلزم من قوله في طبقات المدلسين (ص ٤٣): "مشهور بالتدليس"، أنَّه مكثَّر منه، فمن سبَر أحاديثه وعللها، يظهر أنَّ تدليسه قليل في جنب حفظه وكثرة حديثه.

ثانياً: ما ذكره الأئمة في ترجمته من كثرة روايته عَمَّن لم يسمع منهم، ويكفي هنا نقل قول أبي داود، كما في سؤالات الآجري (١٣٨/٢): "حدَّث قتادة عن ثلاثين رجلاً لم يسمع منهم".

ثالثاً: إنَّ اعتراض ابن عبد البر في التمهيد (٢٨٧/١٩) على من يرى أنَّ قتادة إذا لم يقل سمعت أو حدثنا فلا حُجَّة في نقله، بقوله: "وهذا تعسف"، يدل على قَبول عنعنة قتادة مطلقاً فيمن ثبت سماعه منهم، إنما تُرد عنعنته فيمن لم يثبت سماعه منهم، وإن كان معاصراً له. يؤكده قول شعبة: "كنت أعرف إذا جاء ما سمع قتادة مما لم يسمع"، وفيه: "إذا جاء ما لم يسمع، يقول: قال سعيد بن جبیر، قال أبو قلابة"، كما في المعرفة والتاريخ للفسوي (٢٠٩/٣)، وفي رواية في العلل، لأحمد (٢٤٢/٣)، قال شعبة: "إذا حدث بما لم يسمع، قال: حدَّث سليمان بن يسار". وهؤلاء الثلاثة نفى أئمة النقد سماعه منهم.

لذا فإنَّ الأقرب عندي ذكره في المرتبة الثانية من مراتب المدلسين الذين احتمل الأئمة تدليسهم لإمامته، أو لكونه قليل التدليس في جنب ما روى من الحديث الكثير، أو لأنَّه لا يُدَلِّس إلا عن ثقة.

الحديث الأول: قال الإمام البخاري رحمه الله (ص ٢٥٢ رقم ١٢٩٢):
 "حَدَّثَنَا عَبْدَانُ [عبدُ الله بن عثمان بن جبلة]، قال: أخبرني أبي، عن شعبة، عن قتادة، عن سعيد بن المسيب، عن ابن عمر، عن أبيه رضي الله عنهما، عن النبي ﷺ، قال: "الْمَيِّتُ يُعَذَّبُ فِي قَبْرِهِ بِمَا نِيحَ عَلَيْهِ". تابعه عبد الأعلى: حَدَّثَنَا يَزِيدُ بْنُ زُرَيْعٍ، حَدَّثَنَا سَعِيدٌ، حَدَّثَنَا قَتَادَةُ^(٢٦). وقال آدم [بن أبي إياس]^(٢٧): عن شعبة: "الْمَيِّتُ يُعَذَّبُ بِبُكَاءِ الْحَيِّ عَلَيْهِ".

وأخرجه من طريق قتادة أيضاً: مسلم (ص ٣٥٩ رقم ٩٢٧/١٧). من طريق محمد بن جعفر، عن شعبة، ومن طريق سعيد بن أبي عروبة، كلاهما (شعبة وسعيد) عن قتادة، عن ابن المسيب، عن ابن عمر مرفوعاً، بنحو اللفظ الذي صُدِّرَ به الحديث.

وأخرجه البخاري، رقم (١٢٩١)، ومسلم (ص ٩٦٢ رقم ٩٣٣/٢٨). من طريقين عن علي بن ربيعة، عن المغيرة بن شعبة مرفوعاً بنحوه أيضاً. وأخرجه البخاري، رقم (١٢٨٦)، ومسلم، رقم (٢٢، ٩٢٧/٢٣، ٩٢٨). من طريق عبد الله بن عبيد الله بن أبي مُليكة، وأخرجه مسلم، رقم (٩٣٠/٢٤). من طريق سالم بن عبد الله بن عمر، كلاهما عن ابن عمر مرفوعاً، بلفظ: "إِنَّ الْمَيِّتَ لَيُعَذَّبُ بِبُكَاءِ أَهْلِهِ عَلَيْهِ" وفيه قصّة.

(٢٦) قال ابن حجر في فتح الباري (٤/٤٥): "وقد وصله أبو يعلى في مسنده عن عبد الأعلى بن حماد كذلك".

وهو في مسند أبي يعلى (١/١٤٤ رقم ١٥٦)، عن عبد الأعلى، عن يزيد بن زريع به، بلفظ: (إِنَّ الْمَيِّتَ يُعَذَّبُ فِي قَبْرِهِ بِمَا نِيحَ عَلَيْهِ).

(٢٧) قال ابن حجر في فتح الباري (٤/٤٥): "يعني: بإسناد حديث الباب لكن بغير لفظ المتن، وهو قوله: (يُعَذَّبُ بِبُكَاءِ الْحَيِّ عَلَيْهِ) تفرد آدم [أي: من بين أصحاب شعبة] بهذا اللفظ".

وأخرجه البخاريُّ، رقم (١٢٩٠)، ومسلم، رقم (١٩، ٩٢٧/٢٠). من طريقين عن أبي بُرْدَةَ بن أبي موسى، عن أبيه أبي موسى الأشعري، وأخرجه مسلم، رقم (١٦، ١٨، ٩٢٧/٢١). من طُرُقٍ عن عبد الله بن عمر وأنس بن مالك، ثلاثتهم عن عمر مرفوعًا، بِالْفَاظِ قَرِيبَةٍ مِنَ اللفظ السَّابِقِ، وفيه قِصَّةٌ أَيْضًا.

وأخرجه البخاريُّ، رقم (١٢٨٩)، ومسلم، رقم (٩٣٢/٢٧). من طريق عَمْرَةَ بنت عبد الرَّحْمَنِ، والبخاريُّ (ص ٧٥٥ رقم ٣٩٧٨)، ومسلم، رقم (٩٣٢، ٩٣١/٢٦). من طريقين عن هشام بن عُروَةَ، عن أبيه عُروَةَ بن الزُّبَيْرِ، والبخاريُّ، رقم (١٢٨٦). من طريق عبد الله بن عُبيد الله بن أبي مُلَيْكَةَ، عن ابن عباسٍ، ومسلم، رقم (٩٢٩/٢٢). من طريق عبد الله بن عُبيد الله بن أبي مُلَيْكَةَ عن القاسم بن مُحَمَّدٍ، أربعتهم عن عائشة، بلفظ: (إِنَّهُ لَيُعَذَّبُ بِخُطِيئَتِهِ وَذَنْبِهِ، وَإِنَّ أَهْلَهُ لَيَكُونُ عَلَيْهِ الْآنَ)، واللفظ لِعُرْوَةَ بن الزُّبَيْرِ عند البخاريِّ.

وفي لفظ عَمْرَةَ: (إِنَّمَا مَرَّ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَلَى يَهُودِيَّةٍ يَبْكِي عَلَيْهَا أَهْلُهَا، فَقَالَ: إِنَّهُمْ يَكُونُ عَلَيْهَا، وَإِنَّهَا لَتُعَذَّبُ فِي قَبْرِهَا). وفي لفظ ابن عباسٍ قول عائشة: (رَحِمَ اللَّهُ عُمَرَ، وَاللَّهُ مَا حَدَّثَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: إِنَّ اللَّهَ لَيُعَذَّبُ الْمُؤْمِنَ بِبُكَاءِ أَهْلِهِ عَلَيْهِ، وَلَكِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: "إِنَّ اللَّهَ لَيَزِيدُ الْكَافِرَ عَذَابًا بِبُكَاءِ أَهْلِهِ عَلَيْهِ". وَحَسْبُكُمْ الْقُرْآنُ ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾... قَالَ ابْنُ أَبِي مُلَيْكَةَ: "وَاللَّهُ مَا قَالَ ابْنُ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا شَيْئًا" (٢٨).

(٢٨) وظاهر حديث عمر وابن عمر أَنَّهُ متعارضٌ مع حديث عائشة، وبيانه: أَنَّ حديثَ عمر وابن عمر يَدُلُّانِ عَلَى أَنَّ الْمَيِّتَ يُعَذَّبُ بِبُكَاءِ أَهْلِهِ عَلَيْهِ، وَأَمَّا عائشةُ فَفَنَقَتْ أَنَّ الْمَيِّتَ يُعَذَّبُ بِبُكَاءِ أَهْلِهِ عَلَيْهِ، وَاسْتَدَلَّتْ بِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾، وَقَالَتْ: إِنَّمَا قَالَ ذَلِكَ فِي يَهُودِيٍّ يُعَذَّبُ فِي قَبْرِهِ، وَأَهْلُهُ حَوْلَهُ يَبْكُونَ، أَوْ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ لِبَيَانِ زِيَادَةِ تَعَذُّبِ الْكَافِرِ فِي قَبْرِهِ بِبُكَاءِ أَهْلِهِ عَلَيْهِ.

الحديث الثاني: قال الإمام البخاري رحمه الله (ص ٤٩٥ رقم ٢٦٢١): "حدثنا مسلم بن إبراهيم، حدثنا هشام وشعبة، قالوا: حدثنا قتادة، عن سعيد بن المسيب، عن ابن عباس رضي الله عنهما، قال: قال النبي ﷺ: "الْعَائِدُ فِي هَيْبَتِهِ كَالْعَائِدِ فِي قَيْئِهِ". والحديث أخرجه مسلم (ص ٦٦٢ رقم ١٦٢٢/٧). من طريق شعبة، ومن طريق سعيد بن أبي عروبة عن قتادة به مرفوعاً، بنحوه. وأخرجه أحمد في المسند (٢٨٣/٥ رقم ٣٢٢١). من طريق وكيع بن الجراح وأبي عامر العقدي عبد الملك بن عمرو، عن هشام الدستوائي، عن قتادة به مرفوعاً، بلفظه.

وأخرجه الطبراني في المعجم الكبير (٢٩٠/١٠ رقم ١٠٦٩٢). من طريق مسلم بن إبراهيم، عن شعبة، وهشام، وأبان، عن قتادة به بلفظه. ولكن قال الطبراني:

وللعلماء توجيهات عدة للتوفيق بين الحديثين، ليس هذا موضع ذكرها، ومن أحسنها: "أنَّ المراد بالبكاء ما كان من التَّيَاحَةِ المنهِيَّةِ عنها، وأنَّ المراد بالعذاب الذي يُعَذَّبُ به الميت ما يناله من الأذى بمعضية أهله لله، واختار هذا جماعة من الأئمة، من آخرهم الشيخ تقي الدين ابن تيمية".

قاله ابن حجر في التلخيص الحبير (٣٢١/٢). وانظر أقوال العلماء في التوفيق بين الحديثين: التمهيد، لابن عبد البر (٢٧٤/١٧)، وتهذيب الشُّنن، لابن القيم (٢٩٠/٤)، وفتح الباري، لابن حجر (٣١/٤)، والذَّيَّاج على مسلم، للسيوطي (١٥/٣)، وفيض القدير، للمناوي (٣٠٣/٦).

ويتأكد الوعيد في حق الميت "إذا عَلِمَ الرَّجُلُ الْمُسْلِمُ ما جاء عن رسول الله ﷺ في التَّيَاحَةِ على الميت، والنَّهْيِ عنها، والتَّشْدِيدِ فيها، ولم يَنْهَ عن ذلك أهله، ونِجَ عليه بعد ذلك، فَإِنَّمَا يُعَذَّبُ بما نِجَ عليه؛ لأنَّه لم يفعل ما أُمِرَ به من نهي أهله عن ذلك، وأمره إِيَّاَهُمْ بالكفِّ عنه، وإذا كان ذلك كذلك، فَإِنَّمَا يُعَذَّبُ بفعل نفسه وذنبه، لا بذنب غيره، وليس في ذلك ما يُعَارِضُ قولَ الله عزَّ وجل: ﴿وَلَا تُزِرُّ وَزْرَهُ وَزَرَ آخَرَى﴾". التمهيد، لابن عبد البر (٢٨٣/١٧).

"وَقَفَهُ هِشَامٌ، وَرَفَعَهُ الْبَاقُونَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ... زَادَ هَمَامٌ، قَالَ قَتَادَةُ: لَا نَعْلَمُ الْقِيَاءَ إِلَّا حَرَامًا" (٢٩).

قلت: الذي يظهر أنَّ الحديث اختلف فيه على هِشَامِ الدَّسْتَوَائِي فِي وَقْفِ الحديث وَرَفْعِهِ، فرواه مرفوعاً: وكيعٌ، وأبو عامر العَقْدِي، ومسلم بن إبراهيم على وجهٍ عنده، عن هِشَامٍ، عن قَتَادَةَ به مرفوعاً، ورواه موقوفاً: مسلم بن إبراهيم على الوجه الآخر عنه، عن هِشَامٍ، عن قَتَادَةَ به موقوفاً على ابن عباس.

ورواية الرَّفْعِ أَرْجَحُ لِأُمُورٍ: الْأَمْرُ الْأَوَّلُ: لِلْأَكْثَرِيَّةِ، حَيْثُ اتَّفَقَ وَكَيْعٌ وَأَبُو عامر العَقْدِي عَلَى رِوَايَةِ الرَّفْعِ، وَتَفَرَّدَ مُسْلِمٌ بِنِزَاجِ إِبْرَاهِيمَ بِرِوَايَةِ الْوَقْفِ، بَلْ لِمُسْلِمِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ رِوَايَةٌ مَرْفُوعَةٌ تَوَافَقَ رِوَايَةُ وَكَيْعٍ وَأَبِي عامر.

الأمر الثاني: اتَّفَقَ أَصْحَابُ قَتَادَةَ عَلَى رِوَايَةِ الرَّفْعِ، وَهَمَّ: سَعِيدُ بْنُ أَبِي عَرُوبَةَ، وَشُعْبَةُ بْنُ الْحَجَّاجِ، وَأَبَانُ بْنُ يَزِيدَ الْعَطَّارُ، فَمَا وَافَقَ فِيهِ هِشَامٌ هَؤُلَاءِ الرُّوَاةَ أَوَّلَى بِالْتَّرْجِيحِ مِمَّا خَالَفَهُمْ فِيهِ.

الأمر الثالث: أَنَّهَا رِوَايَةُ الْبَخَارِيِّ الَّتِي صُدِّرَ بِهَا التَّخْرِيجُ.

وَأَخْرَجَهُ مُسْلِمٌ أَيْضًا، رَقْمَ (٥، ١٦٢٢/٦). مِنْ طُرُقٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ مُحَمَّدَ بْنَ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ، وَبُكَيْرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْأَشْجِ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ بِهِ مَرْفُوعًا، بِنَحْوِهِ.

وَأَخْرَجَهُ الْبَخَارِيُّ (ص ٤٩٦ رَقْمَ ٢٦٢٢، وَص ١٣٣٢ رَقْمَ ٦٩٧٥). مِنْ طَرِيقِ أَثُوبِ السَّخْتِيَانِي، عَنْ عِكْرَمَةَ مَوْلَى ابْنِ عَبَّاسٍ، عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ مَرْفُوعًا، بِنَحْوِهِ. وَأَخْرَجَهُ الْبَخَارِيُّ (ص ٤٩٠ رَقْمَ ٢٥٨٩)، وَمُسْلِمٌ، رَقْمَ (٨/١٦٢٢). مِنْ طَرِيقِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ طَاوُسٍ، عَنْ أَبِيهِ طَاوُسِ بْنِ كَيْسَانَ، عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ مَرْفُوعًا، بِنَحْوِهِ.

وله شاهدٌ من حديث عمر بن الخطَّاب: أخرجه البخاريُّ (ص ٢٩٠ رقم ١٤٩٠). من طريق سالم بن عبد الله، و(ص ٥٧٥ رقم ٣٠٠٢). من طريق نافع مولى ابن عمر، كلاهما عن ابن عمر، وأخرجه البخاريُّ أيضاً، الأرقام (١٤٩٠، ٢٦٢٣، ٢٦٣٦، ٢٩٧٠، ٣٠٠٣). من طريق مالك بن أنس، عن زيد بن أسلم، عن أبيه أسلم القرشيِّ مولى عمر بن الخطَّاب، كلاهما (ابن عمر، وأسلم) عن عمر مرفوعاً بنحوه، وفيه قصَّة.

الحديث الثالث: قال الإمام مسلم رحمه الله (ص ٤٦٩ رقم ١١٩٨): "وحدَّثنا أبو بكر بن أبي شَيْبَةَ، حَدَّثَنَا غُنْدَرٌ عَنْ شُعْبَةَ، حَدَّثَنَا ابْنُ الْمُثَنَّى وَابْنُ بَشَّارٍ، قَالَا: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ، حَدَّثَنَا شُعْبَةُ، قَالَ سَمِعْتُ قَتَادَةَ يُحَدِّثُ عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ، عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ أَنَّهُ قَالَ: "خَمْسُ فَوَاسِقَ يُقْتَلْنَ فِي الْجِلِّ وَالْحَرَمِ: الْحَيَّةُ، وَالْغُرَابُ الْأَبْعَقُ"^(٣٠)، وَالْفَأْرَةُ، وَالْكَلْبُ الْعَقُورُ"^(٣١)، وَالْحُدْيَا"^(٣٢).

وأخرجه البخاريُّ (ص ٣٤٩ رقم ١٨٢٩، ص ٦٣٢ رقم ٣٣١٤)، ومسلم، رقم (٦٩ - ١١٩٨/٧١). من طُرُقٍ عن الزُّهريِّ، وأخرجه مسلم، رقم (٦٨ - ١١٩٨). من طريق هشام بن عُرْوَةَ، كلاهما عن عُرْوَةَ بْنِ الزُّبَيْرِ، عَنْ عَائِشَةَ مَرْفُوعاً، بنحوه. وأخرجه مسلم، رقم (٦٦ - ١١٩٨). من طريق القاسم بن مُحَمَّدٍ، عَنْ عَائِشَةَ مَرْفُوعاً، بنحوه.

(٣٠) وهو الذي في ظهره أو بطنه بياضٌ. المنهاج شرح صحيح مسلم، للنووي (١١٤/٨).

(٣١) وهو كلُّ سَبْعٍ يَغْفَرُ، أَي: يَجْرَحُ وَيُقْتَلُ وَيُفْتَرَسُ، كَالْأَسَدِ وَالزَّيْتِ وَالذَّبِّ، سَمَّاها كُلُّهَا لِاشْتِرَاكِهَا فِي السَّبْعِيَّةِ. النهاية، لابن الأثير (ص ٦٣١).

(٣٢) هو الطَّائِرُ المعروف.

وله شاهدٌ من حديث ابن عمر: أخرجه البخاريُّ، رقم (٣٣١٥)، ومسلم، رقم (١٩٩٩/٧٩). من طريق عبد الله بن دينار، ومسلم، رقم (٧٢، ٧٦، ١١٩٩/٧٧). من طريق عن سالم بن عبد الله بن عمر، ونافع مولى ابن عمر، ثلاثتهم عن ابن عمر مرفوعاً بنحوه.

ومن حديث حفصة: أخرجه البخاريُّ (ص ٣٤٩ رقم ١٨٢٨)، ومسلم (ص ٤٧٠ رقم ١٢٠٠/٧٣). من طريق الزُّهريِّ، عن سالم، عن ابن عمر، عن حفصة زوج النبيِّ ﷺ مرفوعاً، بنحوه. وأخرجه مسلم، رقم (٧٤، ١٢٠٠/٧٥). من طريق زيد بن جُبَيْر، عن ابن عمر، عن إحدى نسوة النبيِّ ﷺ مرفوعاً، بنحوه.

الحديث الرابع: قال الإمام مسلم رحمه الله (ص ٨٨١ رقم ٢١٢٧/١٢٤): "وحدثني أبو غسان المسمعيُّ ومحمد بن المثنى، قالا: أخبرنا معاذ - وهو ابن هشام -، حدثني أبي، عن قتادة، عن سعيد بن المسيَّب: أنَّ معاويةَ قال ذاتَ يومٍ: إنَّكم قد أحدثتم زيَّ سوءٍ، "وإنَّ نبيَّ الله ﷺ نهى عن الزَّورِ". قال: وجاء رجلٌ بعصاً على رأسها خرقةٌ، قال معاوية: ألا وهذا الزَّورُ. قال قتادة: يعني ما يُكثَّرُ به النِّساءُ أشعارهنَّ من الخرقِ".

والحديث أخرجه البخاريُّ (ص ٦٧١ رقم ٣٤٨٨، ص ١١٥٣ رقم ٥٩٣٨)، ومسلم (٢١٢٧/١٢٣). من طريق شعبة، عن عمرو بن مُرَّة، عن سعيد بن المسيَّب به مرفوعاً، بنحوه.

وأخرجه البخاريُّ، رقماً (ص ٦٦٨ رقم ٣٤٦٨، ص ١١٥٢ رقم ٥٩٣٢)، ومسلم، رقم (٢١٢٧/١٢٢). من طريق عن الزُّهريِّ، عن حميد بن عبد الرحمن بن عوف، عن معاوية مرفوعاً، بمعناه.

والزُّور: جاء تفسيره في قول قتادة الذي ذكره مسلمٌ عَقِبَ الحديث، وهو وَصَالُ الشَّعَرِ كما جاء تفسيره في رواية البخاريٍّ من طريق عمرو بن مُرَّة عن سعيد بن المسيَّب، وفيه: "الزُّور: يعني الواصلة في الشَّعَر".

وأصل معنى الزُّور: الكَذِبُ والباطلُ والتُّهْمَةُ^(٣٣). والنَّهْيُ عن وَصْلِ الشَّعَرِ له شاهدٌ من حديث عبد الله بن عمر، وعبد الله بن مسعود، وجابر بن عبد الله، وعائشة، وأسماء ابنتي أبي بكرٍ.

فحديث عبد الله بن عمر، أخرجه مسلم، رقم (٢١٢٤/١١٩). من طُرُقٍ عن نافع عن ابن عمر مرفوعاً.

وحديث عبد الله بن مسعود، أخرجه مسلم، رقم (٢١٢٥/١٢٠). من طُرُقٍ عن عَلْقَمَةَ بن قَيْس، عن ابن مسعودٍ مرفوعاً. وحديث جابر بن عبد الله، أخرجه مسلم، رقم (٢١٢٦/١٢١). من طريق أبي الزُّبَيْرِ مُحَمَّد بن مسلم المَكِّي، عن جابر مرفوعاً.

وحديث عائشة، أخرجه مسلم، رقم (٢١٢٣/١١٧، ١١٨). من طُرُقٍ عن صفية بنت شيبة، عن عائشة مرفوعاً. وحديث أسماء، أخرجه مسلم، رقم (١١٥)، (٢١٢٢/١١٦). من طريقين عن فاطمة بنت المنذر وصفية بنت شيبة، عن أسماء مرفوعاً.

الثالث: مُعَاذَةُ بنتُ عبدِ اللهِ العَدَوِيَّة، أم الصَّهْبَاءِ البَصْرِيَّة

نفى يحيى بن سعيد القطان سَمَاعَ قتادة من مُعَاذَةَ، فقال: "قتادة لم يصح عن مُعَاذَةَ"^(٣٤). أي: لم يصح ويثبت له سماعٌ من مُعَاذَةَ.

(٣٣) النهاية، لابن الأثير (ص ٤٠٤).

(٣٤) المراسيل، لابن أبي حاتم (ص ١٧٤). وانظر: العلل، لأحمد (٣/٢٢٧).

وَنَقَلَ الميمونيُّ عن أحمد نفي سَمَاعِ قَتَادَةَ مِنْ مُعَاذَةٍ بلفظٍ فيه نوعٌ من التَّشكيك في عدم السَّمَاعِ فقال: "يقولون: إِنَّ قَتَادَةَ لَمْ يَسْمَعْ مِنْ مُعَاذَةَ"^(٣٥). وتأمل قوله: (يقولون) أي: على حدِّ قولهم وزعمهم، فلو كان أحمدُ جازماً بعدم السَّمَاعِ لما جاء بهذه اللفظة الدالة على الشكِّ في نفي السَّمَاعِ.

وقال ابن أبي حاتم: سمعتُ أبي يقول: وقلتُ له: أبو قِلَابَةَ عن مُعَاذَةَ، أحبُّ إليك أو قَتَادَةُ عن مُعَاذَةَ؟ فقال: "جميعاً ثِقَتَانِ، وأبو قِلَابَةَ لَا يُعْرَفُ لَهُ تَدْلِيْسٌ"^(٣٦).

ولمعرفة موقف أبي حاتم من سماع قَتَادَةَ مِنْ مُعَاذَةَ، لا بد من معرفة المراد من قوله عن أبي قِلَابَةَ: (لَا يُعْرَفُ لَهُ تَدْلِيْسٌ). فقد حمل ابن حجر^(٣٧) قول أبي حاتم: (ولا يُعْرَفُ لَهُ تَدْلِيْسٌ) على روايته عَمَّنْ سَمِعَ مِنْهُ مَا لَمْ يَسْمَعْ مِنْهُ، وهذا هو التدليس الذي لَا يُعْرَفُ عِنْدَ أَبِي قِلَابَةَ، واستند في حصر مدلول التَّدْلِيْسِ على هذا المعنى بما عُرِفَ عَنْ أَبِي قِلَابَةَ مِنْ إِكْثَارِهِ الرَّوَايَةَ عَمَّنْ عَاصَرَهُمْ وَلَمْ يَسْمَعْ مِنْهُمْ، بما ذكره أبو

(٣٥) العلل، لأحمد، رواية المؤدِّي وغيره (ص ١٩٨)، وانظر: مسائل الإمام أحمد، رواية أبي داود (ص ٤٥٣).

(٣٦) الجرح والتعديل، لابن أبي حاتم (٥٨/٥).

(٣٧) حيث قال في التهذيب (٢٠٢/٥) في ترجمة أبي قِلَابَةَ: "وقال أبو حاتم: "لم يسمع من أبي زيد عَمْرُو بن أَخْطَبَ، وَلَا يُعْرَفُ لَهُ تَدْلِيْسٌ"، وهذا ممَّا يَقْوِي من ذهب إلى اشتراط اللَّقَاءِ فِي التَدْلِيْسِ، لَا الْاِكْتِفَاءِ بِالْمُعَاوَرَةِ". وابن أخطب صحابيٌّ جليل نزل البصرة، جاوز عمره المائة، كما في الإصابة، لابن حجر (٥٩٩/٤) و(١٥٨/٧)، فأبو قِلَابَةَ كَانَ مُعَاوَرًا لَهُ، ومع ذلك لم يسمع أبو قِلَابَةَ مِنْهُ، فدلَّ ذلك على اشتراط اللقاء دون الاكتفاء بالمعاصرة، كذا قال ابن حجر، وفي كلامه مناقشةٌ ليس هذا موضعُ دِكْرُهَا.

وانظر: المرسل الخفي، لحاتم العوني (٥٩/١).

حاتم نفسه حين نفى سماع أبي قِلابة من عددِ الرواة عاصِرُهُم ولم يسمع منهم^(٣٨)، فدلَّ على أنَّ التذليس المنفيَّ في قول أبي حاتم هو روايته عَمَّن سَمِعَ منه ما لم يسمع منه، لا روايته عَمَّن عاصره ولم يسمع منه، وحيثُ إنَّ هذا التذليس المنفيَّ عن أبي قِلابة ثابتٌ في قتادة.

ولكن ردَّ هذا الاستدلالُ المُعلِّميُّ في تعليقه على الجرح والتعديل (٨٥/٥) لابن أبي حاتم، فقال: "حملة ابن حجر على معنى أنَّه لم يكن يُرسلُ عَمَّن قد سَمِعَ منه، ويحتمل أن يكون المراد أنَّه لم يكن يُرسل على سبيل الإيهام، وإنَّما يُرسلُ عَمَّن قد عَرَفَ النَّاسُ أنَّه لم يَلْقَهُ".

ولتوضيح كلام المُعلِّمي أقول: إنَّ رواية أبي قِلابة عَمَّن عاصِرُهُم ولم يسمع منهم قد تكون واضحة الانقطاع عند أبي حاتم، ظاهرة الإرسال، إذ إنَّ الوضوح والخفاء أمران نسبيَّان، يختلفُ فيهما النَّاسُ، فتعليل نفي أبي حاتم للتذليس عن أبي قِلابة، مع روايته عَمَّن عاصِرُهُم ولم يلقَهُم، هو: أنَّ عدم سماع أبي قِلابة منهم ظاهرٌ عند أبي حاتم لا خفاء فيه، ولذلك لم يَصِفْهُ بالتذليس، فإن روى أبو قِلابة عَمَّن عاصِرُهُم معاصرةً قويَّةً ولم يسمع منهم، مع عدم ظهور الانقطاع بينهما، كانت روايته حينئذٍ تذليلاً لما فيها من خفاء وسِتْرٍ. ويحتمل أن يكون مقصود أبي حاتم من نفيه التذليس خصوص رواية أبي قِلابة عن مُعَاذَة، وأنَّه لا يُعرَفُ له عنها تذليلاً، لا أنَّه ينفي عنه التذليس مطلقاً، ويشهد لذلك أنَّ قتادة الذي سئل أبو حاتم عنه وعن أبي قِلابة في روايتهما عن مُعَاذَة، قد نفى سماعه منها غير واحدٍ من الأئمة كما تقدَّم، ومُعَاذَة تابعيَّةٌ بصريَّةٌ، فهي معاصرةٌ وبلديَّةٌ لكلٍّ من قتادة وأبي قِلابة، لذلك فإنَّ رواية قتادة عنها مع عدم السَّماع تعتبر تذليلاً بمعنى (رواية الرَّأوي عَمَّن عاصره ولم يسمع منه)، فنفي أبو حاتم عن أبي قِلابة ما وقع من قرينه قتادة

(٣٨) انظر: المراسيل، لابن أبي حاتم (ص ١٠٩)، والجرح والتعديل (٥٨/٥).

الذي سُئِلَ عنه معه ، في خصوص روايته عن مُعَاذَةَ. وعليه فإنَّ مراد أبي حاتم من قوله عن أبي قِلَابَةَ (ولا يُعْرَفُ له تدليسٌ) يحتمل : لا يُعْرَفُ له روايةٌ عَمَّنْ عاصِرهَم ولم يسمع منهم مع ظهور الانقطاع ، فلا تدليس ، ولا خَفَاءَ ، ولا سِتْرَ حَيْثُذٍ ، أو لا يعرف له تدليسٌ عن مُعَاذَةَ على وجه الخُصُوص ، وإنَّما يُعْرَفُ هذا التدليس عن قتادة ، بأن يروي عَمَّنْ عاصِرهَم ولم يسمع منهم على وجه فيه خَفَاءٌ وسِتْرٌ ، أو في رواية قتادة عن مُعَاذَةَ تدليسٌ على وجه الخُصُوص مع المعاصرة القويَّة بينهما^(٣٩).

فحيثُذٍ لا بد لنفي هذا النوع من التدليس عن قتادة ، وهو : روايته عَمَّنْ عاصِره ولم يسمع منه ، كروايته هنا عن مُعَاذَةَ - من ثبوت اللقاء أو السَّماع ولو لمَرَّةً واحدة بينهما ، وهذا ما اشترطه أبو حاتم في رواية قتادة عن مُعَاذَةَ ، قال ابن أبي حاتم : سألت أبي : قلتُ : قتادة عن مُعَاذَةَ أحبُّ إليك ، أو أثوب عن مُعَاذَةَ ؟ فقال : "قتادة إذا ذَكَرَ الخَبَرَ"^(٤٠). أي : إذا ذَكَرَ السَّماع.

قلت : وقد صرَّح قتادة بالسَّماع من مُعَاذَةَ وسيأتي عند البخاري ، ومسلم ، وكذلك عند أحمد^(٤١).

فالذي يظهر : أنَّ قَتَادَةَ سَمِعَ من مُعَاذَةَ ، والله أعلم.

ولقتادة عن مُعَاذَةَ حديثان عند البخاري ومسلم :

الحديثُ الأوَّلُ : قال الإمام البخاري رحمه الله (ص ٨٣ رقم ٣٢١) :

"حدَّثنا موسى بن إسماعيل ، قال : حدَّثنا هَمَّام ، قال : حدَّثنا قَتَادَةَ ، قال : حدَّثتني

(٣٩) انظر : المرسل الخفي ، لحاتم العوني (١/٥٨-٦٧).

(٤٠) الجرح والتعديل ، لابن أبي حاتم (١٣٥/٧).

(٤١) المسند ، لأحمد (٤١/٣٧٩ رقم ٢٤٨٨٦ ، ٤١/٤٥٠ رقم ٢٤٩٨٤ ، ٤٢/٢١٣ رقم ٢٥٣٤٩).

مُعَاذَة: أَنْ امْرَأَةً قَالَتْ لِعَائِشَةَ: أَتُجْزِي إِحْدَانَا صَلَاتُهَا إِذَا طَهَّرَتْ؟ فَقَالَتْ: أَحْرُورِيَّةٌ أَنْتِ؟ كُنَّا نَحْيِضُ مَعَ النَّبِيِّ ﷺ، فَلَا يَأْمُرُنَا بِهِ. أَوْ قَالَتْ: فَلَا نَفْعُ لَهُ".

وأخرجه أحمد في المسند (١٧٩/٤١) رقم ٢٤٦٣٣، ٣٧٩/٤١ رقم ٢٤٨٨٦، ٢٤٨٨٧، ٤٥/٤٢ رقم (٢٥١٠٩). عن بهز بن أسد، وعفان بن مسلم، ويزيد بن هارون، ثلاثتهم عن همام بن يحيى به مرفوعاً بنحوه.

وفيه تابع موسى بن إسماعيل: عفانٌ بذكر سماع قتادة من مُعَاذَة.

وكذا بُتَّ صحيحاً من غير طريق قتادة، أخرجه مسلم (ص ١٥٢ رقم ٦٧) - (٣٣٥/٦٩). من طريق أبي قلابة، ويزيد بن أبي يزيد الرُّشَك، وعاصم بن سليمان الأَحْوَل، ثلاثتهم عن مُعَاذَة مرفوعاً بنحوه.

الحديثُ الثَّانِي: قال الإمام مسلم رحمه الله (ص ٢٨٤ رقم ٧١٩/٧٩): "وَحَدَّثَنِي يَحْيَى بْنُ حَبِيبٍ الْحَارِثِيُّ، حَدَّثَنَا خَالِدُ بْنُ الْحَارِثِ، عَنْ سَعِيدٍ، حَدَّثَنَا قَتَادَةُ: أَنَّ مُعَاذَةَ الْعَدَوِيَّةَ حَدَّثَتْهُمْ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: "كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يُصَلِّي الضُّحَى أَرْبَعًا وَيَزِيدُ مَا شَاءَ اللَّهُ".

المبحث الثاني: ما جاء في صحيح البخاري، وهم ثلاثة شيوخ

الأول: عِكْرَمَة، مَوْلَى ابْنِ عَبَّاسٍ

قال المروزي لأبي عبد الله أحمد بن حنبل بعد ذكره لحديث من رواية قتادة عن عِكْرَمَة^(٤٢): "إِنَّهُمْ يَقُولُونَ^(٤٣): إِنَّ قَتَادَةَ لَمْ يَسْمَعْ مِنْ عِكْرَمَة. قال: "هذا لا يَدْرِي

(٤٢) الحديث الذي ذكره، جاء من طريق حماد بن سلمة، عن قتادة، عن عِكْرَمَة، عن ابن عباس مرفوعاً: رأيت ربي.

(٤٣) ولعلَّ من هؤلاء أئيب السَّخَيَّانِي، فقد قيل لأحمد بن حنبل: روى عن أئيب، قال: "لم يسمع قتادة من عِكْرَمَة إلا حديثين". قال: "باطل"، قد روى عنه أحاديث". بحر الدم، لابن المبرِّد (ص ٤٢٢-٤٢٣).

الذي قال! "وَعَضِبَ، وَأَخْرَجَ إِلَيَّ كِتَابَهُ فِيهِ أَحَادِيثٌ مِمَّا سَمِعَ قَتَادَةَ مِنْ عِكْرَمَةَ، فَإِذَا سِتَّةُ أَحَادِيثٍ"^(٤٤): (سَمِعْتُ عِكْرَمَةَ).

وقال أبو عبد الله: "قَدْ دَهَبَ مِنْ يُحْسِنُ هَذَا"، وَعَجِبَ مِنْ قَوْمٍ يَتَكَلَّمُونَ بِغَيْرِ عِلْمٍ، وَعَجِبَ مِنْ قَوْلٍ مِنْ قَالَ: لَمْ يَسْمَعْ! وَقَالَ: "سُبْحَانَ اللَّهِ! فَهُوَ قَدِمَ إِلَى الْبَصْرَةِ"^(٤٥) فَاجْتَمَعَ عَلَيْهِ الْخَلْقُ".

وقال يزيد بن حازم: هَذَا رَوَاهُ حَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ: "إِنَّ عِكْرَمَةَ سَأَلَ عَنْ شَيْءٍ مِنَ التَّفْسِيرِ، فَأَجَابَهُ قَتَادَةُ"^(٤٦).

وَفِي هَذَا النَّقْلِ عَنْ أَحْمَدَ إِثْبَاتٌ لِسَمَاعٍ قَتَادَةَ مِنْ عِكْرَمَةَ، وَرَدُّ عَلَى مَنْ نَفَى السَّمَاعَ، وَمَا ذَكَرَهُ مِنْ قُدُومِ عِكْرَمَةَ الْبَصْرَةَ وَاجْتِمَاعِ الْخَلْقِ عَلَيْهِ، وَكَذَا سُؤَالُهُ قَتَادَةَ عَنْ شَيْءٍ مِنَ التَّفْسِيرِ، هِيَ قَرَائِنُ تَوْيْدٍ مَا ذَكَرَ أَحْمَدُ بْنُ حَنْبَلٍ مِنْ ثُبُوتِ السَّمَاعِ. وَلَيْسَ فِي هَذَا النَّقْلِ مَا يَقْصُرُ السَّمَاعَ عَلَى هَذِهِ الْأَحَادِيثِ السَّتَّةِ، وَإِنَّمَا مَرَادُ أَحْمَدَ بْنِ حَنْبَلٍ إِثْبَاتُ أَصْلِ سَمَاعِ قَتَادَةَ مِنْ عِكْرَمَةَ بِدَلِيلِ ثُبُوتِ السَّمَاعِ فِي عِدَّةِ أَحَادِيثٍ. وَأَمَّا مَا رَوَى عَنْ قَتَادَةَ أَنَّهُ قَالَ: "مَا حَفِظْتُ عَنْ عِكْرَمَةَ إِلَّا بَيْتَ شِعْرِ"^(٤٧). فَقَدْ عُلِّقَ عَلَيْهِ الذَّهَبِيُّ

(٤٤) وَفِي طَبَقَاتِ الْحَنَابِلَةِ، لِأَبِي يَعْلَى (٨٢/٣): أَخْرَجَ خَمْسَةَ، سِتَّةَ أَحَادِيثٍ، أَوْ سَبْعَةَ. هَذَا، وَلَمْ أَقِفْ عَلَى تَعْيِينِ هَذِهِ الْأَحَادِيثِ السَّتَّةِ الَّتِي صَرَّحَ فِيهَا قَتَادَةُ بِالسَّمَاعِ مِنْ عِكْرَمَةَ، وَإِنَّمَا أَخْرَجَ الْبَخَارِيُّ ثَلَاثَةَ أَحَادِيثٍ يَأْتِي تَخْرِيجُهَا عِنْدَ ذِكْرِ مَرْوِيَّاتِ قَتَادَةَ عَنْ عِكْرَمَةَ، فِي وَاحِدٍ مِنْهَا تَصْرِيحٌ بِالسَّمَاعِ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

(٤٥) انْظُرْ قُدُومَةُ الْبَصْرَةِ: تَارِيخُ دِمَشْقَ، لِابْنِ عَسَاكِرَ (١١٧/٤١).

(٤٦) الْمُنْتَخَبُ مِنَ الْعِلَلِ لِلْخَلَالِ، لِابْنِ قُدَّامَةَ الْمَقْدِسِيِّ (ص ٢٨٣).

(٤٧) انْظُرْ: الْكَامِلُ، لِابْنِ عَدِي (٢٦٧/٥)، وَتَارِيخُ دِمَشْقَ، لِابْنِ عَسَاكِرَ (١١٧/٤١).

قائلاً: "فعلى هذا روايته عنه تدليس"، وفي صحيح البخاريّ لقتادة عن عكرمة أربعة أحاديث...^(٤٨).

قلت: يصحّ كلام الذهبي إن ثبتت هذه العبارة عن قتادة، وفي ثبوتها عندي نظر، بل هي منكرة إسناداً ومتناً كما قال الشيخ محمد عمرو عبد اللطيف في الصفحة الأخيرة من رسالته الموسومة أحاديث ومرويات في الميزان.

من جهة أخرى تقدّم أنّ غالب تدليس قتادة هو من روايته عمّن عاصره ولم يسمع منهم، وعليه فإذا ثبت سماعه ممّن عاصره - كما هو الحال مع عكرمة - فإنّه يحمل باقي حديثه الذي رواه بالعنعنة على السماع، وأمّا إذا كان تدليس قتادة من روايته عمّن سمع منه ما لم يسمع منه، وهو ما قصده الذهبيّ بقوله: "فعلى هذا روايته عنه تدليس"؛ إذ السماع بين قتادة وعكرمة ثابت، فهذا النوع من التدليس مغتفر في جنب كثرة ما روى من الأحاديث كما تقدّم تحقيقه، والله أعلم.

ولقتادة عن عكرمة ثلاثة أحاديث عند البخاريّ: الحديث الأوّل: قال الإمام البخاريّ رحمه الله (ص ١٦٢ رقم ٧٨٨): "حدّثنا موسى بن إسماعيل، قال: أخبرنا همّام، عن قتادة، عن عكرمة قال: صليت خلف شيخ^(٤٩) في مكة، فكبر ثنتين وعشرين تكبيرة، فقلت لابن عباس: إنه أحمق. فقال: "تكلّمتك أمك"^(٥٠)؛ سنّة أبي القاسم^(٥١)".

(٤٨) سير أعلام النبلاء، للذهبيّ (٢٦/٥). وسيأتي تخريج أحاديثه في المرويات.

(٤٩) ذكر ابن حجر في فتح الباري (٢٧١/٢) أنّ عكرمة سمّاه في بعض الطرّق أبا هُريرة.

(٥٠) أي: فقدتْك، والثكل والثكل: فقُد الولد، وهو دعاء عليه بالموت لسوء فعله أو قوله، ويجوز أن يكون من الألفاظ التي تجرّي على ألسنة العرب، ولا يُراد بها الدعاء. النهاية، لابن الأثير (ص ١٢٥). قال ابن حجر في فتح الباري (٢٧٢/٢): "واستحقّ عكرمة ذلك عند ابن عباس، لكونه نسب ذلك الرّجل الجليل إلى الحمق، الذي هو غاية الجهل، وهو بريء من ذلك".

وقال موسى: حَدَّثَنَا أَبَانُ، حَدَّثَنَا قَتَادَةُ، حَدَّثَنَا عِكْرَمَةُ.

وفي المتابعة التي ذكرها البخاريُّ من طريق أَبَانٍ عن قَتَادَةَ تصريحُ قَتَادَةَ بِالسَّمَاعِ من عِكْرَمَةَ.

الحديث الثاني: قال الإمام البخاريُّ رحمه الله (ص ١١٤٧ رقم ٥٨٨٥): "حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ، حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ، حَدَّثَنَا شُعْبَةُ، عَنْ قَتَادَةَ، عَنْ عِكْرَمَةَ، عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَ: "لَعَنَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ الْمُتَشَبِّهِينَ مِنَ الرِّجَالِ بِالنِّسَاءِ، وَالْمُتَشَبِّهَاتِ مِنَ النِّسَاءِ بِالرِّجَالِ". وَأَخْرَجَهُ الْبُخَارِيُّ، الصَّحِيحُ رَقْمًا (٥٨٨٦، ٦٨٣٤). من طريق يحيى بن سعيدٍ الأنصاريِّ، عن عِكْرَمَةَ، عن ابْنِ عَبَّاسٍ مَرْفُوعًا بِمَعْنَاهُ، وَفِيهِ زِيَادَةٌ: ("وَأَخْرَجُوهُمْ مِنْ بُيُوتِكُمْ"، قَالَ: فَأَخْرَجَ النَّبِيُّ ﷺ فَلَانًا، وَأَخْرَجَ عُمَرُ فُلَانًا).

الحديث الثالث: قال البخاريُّ رحمه الله (ص ١٣١٤ رقم ٦٥٠٠): "حَدَّثَنَا آدَمُ، حَدَّثَنَا شُعْبَةُ، عَنْ قَتَادَةَ، عَنْ عِكْرَمَةَ، عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ: عَنْ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: "هَذِهِ وَهَذِهِ سَوَاءٌ"^(٥١) يَعْني: الْخِنْصَرَ وَالْإِبْهَامَ. حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ، حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي عَدِيٍّ، عَنْ شُعْبَةَ، عَنْ قَتَادَةَ، عَنْ عِكْرَمَةَ، عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ نَحْوَهُ".

الثاني: أَبُو رَافِعٍ الصَّائِغُ

نفى سَمَاعَ قَتَادَةَ مِنْ أَبِي رَافِعٍ عَدَدٌ مِنَ الْأُئِمَّةِ النَّقَّادِ، وَهَآكَ أَقْوَالُهُمْ:

قال أحمد بن حنبل: قال شعبة: "لم يسمع قَتَادَةُ مِنْ أَبِي رَافِعٍ شَيْئًا". قال أحمد مستدلاً لكلام شعبة: "أدخل بينه وبين أَبِي رَافِعٍ خِلَاسًا وَالْحَسَنَ"^(٥٢). وقال شعبة

(٥١) أي: فِي الدِّيَةِ، فَلَا فَرْقَ بَيْنَ أَصَابِعِ الْيَدِ فِي مَقْدَارِ الدِّيَةِ، وَهِيَ عَشْرُ دِيَةِ النَّفْسِ. انظر: فتح الباري،

لابن حجر (٢٢٥/١٢).

(٥٢) العلل، لأحمد (٥٢٨/١). وانظر: المراسيل، لابن أبي حاتم (ص ١٦٩).

أيضاً: "لم يلق قتادةُ أبا رافعٍ، إنّما كتب عن خِلاسٍ عنه" ^(٥٣). وقال أبو داود: سئل أحمد: سَمِعَ قتادةُ من أبي رافعٍ؟ قال: "لا يُشبهُ؛ لأنّه يُدخِلُ بينهما رجلين: الحسن وخِلاس" ^(٥٤). وقال أحمد أيضاً: "ولم يسمع قتادةُ من أبي رافعٍ" ^(٥٥).

وذكر نفي السَّماع أيضاً إسحاقُ بن منصور الكوسج عن يحيى بن معين ^(٥٦). وقال أبو علي اللؤلؤي: سَمِعْتُ أبا داود يقول: "قتادةُ لم يسمع من أبي رافعٍ شيئاً" ^(٥٧). وقال الدارقطني: "وقتادة لم يسمع من أبي رافعٍ، وإنّما سَمِعَ حديث أبي رافعٍ، عن الحسن البصري، عن ^(٥٨) خِلاس بن عمرو عنه" ^(٥٩).

فهذه نصوصُ الأئمة تدلُّ صراحةً على نفي سماع قتادة من أبي رافعٍ، وقد استدللَّ أحمدُ وشعبة على ذلك بذكر الواسطة الثابتة في أكثر الأحاديث المخرّجة في الكتب الستة وغيرها من كتب السنّة، وهي: الحسن البصري، وخِلاس بن عمرو، وذكر الواسطة دليلٌ قويٌّ على عدم السَّماع في حقّ من لم يثبت اللقاء بينهما. ولكن ردّ القول بعدم السَّماع المزيّ ^(٦٠)، والدّهبي ^(٦١)، وابن حجر ^(٦٢)، واستدلّوا بما جاء في صحيح البخاريّ من تصريح قتادة بالسماع من أبي رافعٍ، فقد

(٥٣) العلل، لأحمد، رواية المروزي وغيره (ص ١٩٧).

(٥٤) مسائل الإمام أحمد، رواية أبي داود (ص ٤٥٢).

(٥٥) المراسيل، لابن أبي حاتم (ص ١٧٢).

(٥٦) انظر: المصدر نفسه (ص ١٧٢).

(٥٧) السنن، لأبي داود (٢/٧٦٩).

(٥٨) لعلّها: (وعن)، لأنّ قتادة إنّما يروي عن الحسن البصريّ، وعن خِلاس بن عمرو.

(٥٩) العلل، للدارقطني (٢/٢٠٩).

(٦٠) انظر: تهذيب الكمال، للمزيّ (٢٣/٥١٤)، وتحفة الأشراف، له أيضاً (١٠/٣٩٢).

(٦١) انظر: سير أعلام النبلاء، للذهبي (٥/٢٨٣).

(٦٢) انظر: تعليق التعليق، لابن حجر (٥/١٢٣)، وفتح الباري، له أيضاً (١١/٣١)، (١٣/٥٢٦).

أخرج في الصَّحِيح (ص ١٤٤٢ رقم ٧١١٤)، قال: "وقال لي خليفة بن خياط، حَدَّثَنَا مُعْتَمِرٌ، سمعتُ أبي، عن قتادة، عن أبي رافع عن أبي هريرة، عن النَّبِيِّ ﷺ قال: "لَمَّا قَضَى اللَّهُ الْخَلْقَ كَتَبَ كِتَابًا عِنْدَهُ: غَلَبْتُ - أَوْ قَالَ: سَبَقْتُ - رَحِمَتِي غَضَبِي، فهو عنده فوقَ العَرْشِ". ثم أخرجه بعده مباشرة، رقم (٧١١٥). من طريق محمد بن إسماعيل، حَدَّثَنَا مُعْتَمِرٌ، سمعتُ أبي يقول: حَدَّثَنَا قَتَادَةُ: أَنَّ أَبَا رَافِعٍ حَدَّثَهُ: أَنَّهُ سَمِعَ أَبَا هُرَيْرَةَ يَنْحُوهُ. ففيه تصريح قَتَادَةَ بِالسَّمَاعِ مِنْ أَبِي رَافِعٍ، مِمَّا جَعَلَ ابْنُ حَجَرٍ يَحْمِلُ كَلَامَ أَبِي دَاوُدَ عَلَى حَدِيثِ بَعْضِهِ، فَإِنَّهُ أوردَ مَقَالََةَ أَبِي دَاوُدَ ثُمَّ قَالَ: "كَأَنَّهُ يَعْنِي حَدِيثًا مَخْصُوصًا، وَإِلَّا فَفِي صَحِيحِ الْبَخَارِيِّ تَصْرِيحٌ بِالسَّمَاعِ مِنْهُ" (٦٣).

قلت: تقدَّم قولُ أَبِي دَاوُدَ فِي سَنَنِهِ: "قَتَادَةُ لَمْ يَسْمَعْ مِنْ أَبِي رَافِعٍ شَيْئًا، مِنْ رِوَايَةِ أَبِي عَلِيٍّ اللَّوْلُؤِيِّ عَنْهُ.

وقد وقعت كلمة (شَيْئًا) فِي السُّنَنِ بَيْنَ قَوْسَيْنِ (٦٤)، لِذَا نَبَّهَ ابْنُ حَجَرٍ عَلَى أَنَّ هَذِهِ اللَّفْظَةَ ثَابِتَةٌ فِي رِوَايَةِ ابْنِ الْعَبْدِ دُونَ رِوَايَةِ اللَّوْلُؤِيِّ (٦٥)، وَهُوَ الَّذِي حَدَّثَنَا (٦٦) بِهِ أَنَّ يَجْعَلُ مَرَادَ أَبِي دَاوُدَ نَفِيَّ السَّمَاعِ فِي حَدِيثِ بَعْضِهِ.

وَأُجِيبُ عَنْ اسْتِدْلَالِ الْمَرْيِ وَالذَّهَبِيِّ وَابْنِ حَجَرٍ لِإِثْبَاتِ السَّمَاعِ: بِأَنَّ الْحَدِيثَ اخْتُلِفَ فِيهِ عَلَى مُعْتَمِرِ بْنِ سُلَيْمَانَ التَّيْمِيِّ فِي ذِكْرِ سَمَاعِ قَتَادَةَ مِنْ أَبِي رَافِعٍ وَعَدَمِهِ، فَالَّذِينَ لَمْ يَذْكُرُوهُ: خَلِيفَةُ بْنُ خِيَّاطٍ عِنْدَ الْبَخَارِيِّ، رَقْمُ (٧٥٥٣)، وَعَلِيُّ بْنُ بَحْرٍ عِنْدَ أَحْمَدَ فِي الْمُسْنَدِ (٥١٩/١٤ رَقْمُ ٨٩٥٨)، وَعَاصِمُ بْنُ النَّضْرِ عِنْدَ الطَّبْرَانِيِّ فِي الْمَعْجَمِ الْأَوْسَطِ (١٨٩/٣ رَقْمُ ٢٨٨٩)، وَيَحْيَى بْنُ خَلْفٍ عِنْدَ ابْنِ أَبِي عَاصِمٍ، السُّنَّةُ (٢٧٠/١ رَقْمُ ٦٠٨).

(٦٣) تهذيب التهذيب، لابن حجر (٣٠٨/٨).

(٦٤) انظر: السُّنَنُ، لأبي داود (٢٣٦/٥).

(٦٥) فتح الباري، لابن حجر (٣١/١١).

(٦٦) أي: الذي ساقه إلى ما قال. انظر: معجم مقاييس اللغة، لابن فارس (٢٧/٢).

وتفرد محمد بن إسماعيل بن أبي سَمِينَة عند البخاري، رقم (٧٥٥٤) بذكر سماع قتادة من أبي رافع.

ونقل ابن رجب عن أحمد ما يدلُّ على أنَّ التصريح بالسماع في هذا الموضع خطأً من سليمان التيمي، فقال: "قال أبو بكر الأثرم في كتاب النَّاسِخِ والمَنْسُوخِ^(٦٧): "كان التيميُّ من الثقات، ولكن كان لا يقومُ بحديث قتادة". وقال أيضاً: "لم يكن التيميُّ من الحفاظ من أصحاب قتادة". وذكر له أحاديث وهم فيها عن قتادة...

منها: أنه روى عن قتادة: أنَّ أبا رافع حَدَّثَهُ. ولم يسمع قتادة من أبي رافع شيئاً. وقد ذكر الأثرم في العلل^(٦٨) أنه عَرَضَ هذا الكلام كله على أحمد، قال: فقال أحمد: "هذا اضْطِرَابٌ". هكذا حَفِظْتُ^(٦٩).

وقد ورد تصريح آخر لقتادة بالسماع من أبي رافع، وهو ما أخرجه ابن ماجه في السنن (ص ٦٧٨ رقم ٤٠٨٠)، قال: حَدَّثَنَا عبد الأعلى، حَدَّثَنَا سعيد، عن قتادة، قال: حَدَّثَنَا أبو رافع، عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: "يَأْجُوجُ وَمَأْجُوجُ يَحْفُرُونَ كُلَّ يَوْمٍ..." الحديث.

ورده المُلَعمِي ردًّا قويًّا متينًا، فقال: "وأما سعيد فرواه عنه فيما وَقَفْتُ عليه

ثلاثة:

الأوَّل: يزيد بن زريع عند ابن جرير^(٧٠)، وفيه أيضاً (قتادة، عن أبي رافع).

(٦٧) لم أقف على هذا النَّقْل في المطبوع من كتاب ناسخ الحديث ومنسوخه، لأبي بكر الأثرم.

(٦٨) لم أقف على هذا النَّقْل في المطبوع من كتاب سُؤالات أبي بكر الأثرم لأحمد بن حنبل.

(٦٩) شرح علل الترمذي، لابن رجب (٧٨٨/٢)، (٧٨٩).

(٧٠) انظر: جامع البيان، لابن جرير (٣٩٨/١٥).

الثاني: عبد الأعلى بن عبد الأعلى عند ابن ماجه، وفيه (قتادة قال: حَدَّثَ أبو رافع)، هكذا نقله ابن كثير في تفسيره طبعة بولاق (١٧٣/٦)، وطبعة المنار (٣٣٣/٥)، ومخطوط مكتبة الحرم المكي، وهكذا في سُنن ابن ماجه نُسخَ مكتبة الحرم المكي المخطوطة، وهي أربع، وطبعة عُمدة المطابع بلدهلي في الهند سنة ١٢٧٣هـ. ووقع في أربع نُسخ مطبوعة هندية ومصريتين (قتادة قال: حَدَّثَنَا أبو رافع) مع أنَّ سياق السُّند من أوله فيها هكذا: (حَدَّثَنَا أزهر بن مروان، ثنا عبد الأعلى، ثنا سعيد، عن قتادة). فلو كان في الأصل (قال: حَدَّثَنَا) لاختُصر في الأصول المخطوطة لهذه النُسخ الأربع إلى (ثنا) كسابقه في أثناء السُّند، ولكنه جَهِلُ الطَّابعين، حَسِبُوا أَنَّهُ لَا يُقَالُ: (حَدَّثَ فلان)، وإنما يقال: (حَدَّثَنَا فلان) فأصلحوه بزعمهم، وتَبِعَ متأخروهم مُتَقَدِّمَهُمْ، والله المستعان.

الثالث: رُوِّحَ بن عُبَادَةَ عند أحمد^(٧١) وفيه: (قتادة، ثنا أبو رافع)، وأحسِبُ هذا خطأً من ابن المذهب [الحسن بن علي بن محمد التميمي] راوي المُسند عن القُطَيْعِي [أحمد بن جعفر بن حَمْدَانَ]، عن عبد الله بن أحمد، وفي ترجمته من الميزان^(٧٢) واللسان^(٧٣) قول الذهبي: "الظاهرُ من ابن المذهب أَنَّهُ شيخٌ ليس بالمتقِن، وكذلك شيخه ابنُ مالك [أي: القُطَيْعِي]، ومن ثَمَّ وَقَعَ في المُسند أشياءٌ غيرُ مُحْكَمَةِ المتن ولا الإسناد".

(٧١) انظر: المُسند، لأحمد (٣٦٩/١٦) رقم ١٠٦٣٢.

(٧٢) (٥١٢/١).

(٧٣) (٢٣٦/٢).

ومن المُحتمَل أن يكون الخطأ من رَوْح، فإنَّ كُلَّا من يزيد وعبد الأعلى أثبت منه...^(٧٤).

وبما تقدّم يظهر أنَّ الرَّاجح عدمُ سماع قتادة من أبي رافع، والله أعلم. ولقتادة عن أبي رافع حديثٌ واحد عند البخاري، فقد قال الإمام البخاري رحمه الله: "وقال لي خليفة بن خياط: حدّثنا مُعْتَمِر، سمعت أبي، عن قتادة، عن أبي رافع، عن أبي هريرة، عن النَّبِيِّ ﷺ قال: "لَمَّا قَضَى اللهُ الخَلْقَ كَتَبَ كِتَابًا عِنْدَهُ، غَلَبَتْ - أَوْ قَالَ: سَبَقَتْ - رَحْمَتِي غَضَبِي، فَهُوَ عِنْدَهُ فَوْقَ الْعَرْشِ"^(٧٥).

وأخرجه أحمد في المسند (٥١٩/١٤ رقم ٨٩٥٨). عن عليّ بن بحر. والبخاري، رقم (٧٥٥٤). من طريق محمد بن إسماعيل بن أبي سَمِينَةَ. وابن حبان في الصَّحِيح (١٣/١٤ رقم ٦١٤٤). من طريق أحمد بن المقدام. والطَّبْرَانِيُّ في المعجم الأوسط (١٨٩/٣ رقم ٢٨٨٩). من طريق عاصم بن النَّضْرِ، أربعتهم عن مُعْتَمِر بن سُلَيْمَانَ به مرفوعاً بنحوه. ولكن أخرجه البخاري (ص ٦١٣ رقم ٣١٩٤، ص ١٤١٤ رقم ٧٤٢٢، ص ١٤٢٢ رقم ٧٤٥٣)، ومسلم (ص ١١٠ رقم ١٤، ٢٧٥١/١٥). من طريق أبي الزناد، عن الأعرج، والبخاري (ص ١٤١٠ رقم ٧٤٠٤). من طريق الأعمش، عن أبي صالح، ومسلم، رقم (٢٧٥١/١٦). من طريق الحارث بن عبد الرَّحْمَنِ، عن عطاء بن ميناء، ثلاثتهم عن أبي هريرة مرفوعاً بنحوه.

(٧٤) الأنوار الكاشفة، للمُعَلِّمِي (ص ١٩٥).

(٧٥) الصَّحِيح، للبخاري، رقم (٧٥٥٣).

الثالث: أبو العالية الرياحي، رفيع بن مهران، التميمي، البصري

قال علي بن المديني: سمعت يحيى بن سعيد القطان، قال: قال شعبة: "لم يسمع قنادة من أبي العالية إلا ثلاثة أشياء". قلت ليحيى: "عدها". قال: "قول علي ﷺ: (القضاء ثلاثة)"^(٧٦)، وحديث (لا صلاة بعد العصر)^(٧٧)، وحديث (يونس بن مئني)^{(٧٨)(٧٩)}.

وقال أيضاً: "لم يسمع منه إلا أربعة أحاديث: حديث (يونس بن مئني)، وحديث ابن عمر^(٨٠) (في الصلاة)، وحديث (القضاء ثلاثة)، وحديث ابن عباس: (شهد عندي رجال مرضيئون، وأرضاهم عندي عمر) الحديث"^(٨١).

(٧٦) أخرجه أبو القاسم البغوي في حديث علي بن الجعد، (١/٣٠٠ رقم ٩٩٤)، وابن أبي شيبة في المصنف (٤/٥٤٠ رقم ٢٢٩٦٣)، والبخاري في التاريخ الأوسط (٣/٢٩ رقم ٤٧)، وابن عساكر في تاريخ دمشق (١٨/١٦٤). من طريقي عن شعبة، عن قنادة قال: سمعت أبا العالية قال: قال علي ﷺ: "القضاء ثلاثة: قاضيان في النار، وقاضٍ في الجنة؛ فأما اللذان في النار: فرجلٌ جارٍ متعمداً فهو في النار، ورجلٌ اجتهد فأخطأ فهو في النار، أما الذي في الجنة: فرجلٌ اجتهد فأصاب الحق فهو في الجنة". قال قنادة: فقلت لأبي العالية: ما ذنب هذا الذي اجتهد فأخطأ؟ قال: ذنبه أن لا يكون قاضياً إذا لم يعلم. وفيه تصريح قنادة بالسماع من أبي العالية.

(٧٧) وصرح فيه قنادة بالسماع من أبي العالية، وسيأتي.

(٧٨) وصرح فيه قنادة بالسماع من أبي العالية، وسيأتي.

(٧٩) المراسيل، لابن أبي حاتم (ص ١٧١). وعلق عليه في مقدمة المرح والتعديل (١/١٢٧): "بلغ من علم شعبة بقنادة أن عرف ما سمع من أبي العالية وما لم يسمع". وانظر: الجامع، للترمذي (ص ٥٥).

(٨٠) سيأتي في تخريج الحديث أنه من حديث عمر لا من حديث ابن عمر، فلعلها تصحفت من التساسخ.

(٨١) السنن، لأبي داود (١/١٠١). وانظر: الثقات، للعجلي (٢/٤١٢)، وتاريخ دمشق، لابن عساكر (١٨/١٧٣).

قلتُ: حديث عمر في الصَّلَاة: (لا صَلَاةَ بَعْدَ الْعَصْرِ) وحديث (شَهِدَ عِنْدِي رِجَالٌ مَرَضِيُونَ) كلاهما حديثٌ واحدٌ، وأخطأ من ظَنَّهُما حديثين كما سيَتَضَحُّ ذلك جَلِيًّا عند تخريج الحديث، فهي إِذَا ثَلَاثَةُ أَحَادِيثٍ لَا أَرْبَعَةَ. والله أعلم.

وقال ابن الجُنَيْد: قلت لِيَحْيَى بن معين: قتادة عن أَبِي العَالِيَةِ عن ابن عَبَّاسٍ: (أَخْبَرَنِي رِجَالٌ مَرَضِيُونَ)^(٨٢)، تَرَى قَتَادَةَ سَمِعَ هَذَا مِنْ أَبِي العَالِيَةِ؟ قال: "نعم، قد سَمِعَ هَذَا قَتَادَةُ مِنْ أَبِي العَالِيَةِ"^(٨٣).

والذي يظهر من كلام شعبة ويحيى بن معين أَنَّ الأَصْلَ في رواية قتادة عن أَبِي العَالِيَةِ عدم السَّماع، إلا ما اسْتُثْنِيَ، وهي الأحاديث الثلاثة التي أشار إليها شعبة، ومفهوم كلامه: أَنَّ سِوَى هَذِهِ الأحاديث الثلاثة لم يسمعها قتادة من أَبِي العَالِيَةِ، ولكنَّ هل مفهوم الحصر مرادٌ عند شعبة؟.

والأقربُ إلى الصَّوَابِ أَنَّ شُعْبَةَ أَرَادَ حَصَرَ سَمَاعِ قَتَادَةَ مِنْ أَبِي العَالِيَةِ فِي هَذِهِ الأحاديث الثلاثة، وإلا لما كان في التنصيص عليها فائدةً، إذ كَبَتَ سَمَاعُ قَتَادَةَ مِنْ أَبِي العَالِيَةِ فِي الجَمْلَةِ، وهذا ما فَهَمَهُ ابن القُطَّانِ الفاسيُّ من كلام شعبة، حيثُ ذَكَرَ حديث (دُعَاءِ الْكَرْبِ)^(٨٤) - وهو ليس واحدٌ مِنَ الأحاديث الثلاثة التي ذكرها شعبة - ثُمَّ قَالَ مُعَقَّبًا عَلَى قول شعبة: "فعلى هذا، سماع قتادة من أَبِي العَالِيَةِ لهذا الحديث مشكوكٌ فيه، فالله أعلم"^(٨٥). ولكن يُرَدُّ عَلَى قول ابن القُطَّانِ أَنَّ الحديث قد بُتَّ فِيهِ سَمَاعُ قَتَادَةَ مِنْ أَبِي العَالِيَةِ عِنْدَ مُسْلِمٍ، الصَّحِيح (ص ١٠٩٣ رقم ٢٧٣٠/٨٣). من طريق

(٨٢) هو مَطْلَعُ حديث (لا صَلَاةَ بَعْدَ الْعَصْرِ) المتقدِّم الإشارة إليه في كلام شعبة.

(٨٣) سؤالات ابن الجُنَيْد لابن معين (ص ٣٤٤).

(٨٤) صرَّح فيه قَتَادَةُ بالسَّماع من أَبِي العَالِيَةِ، وسيأتي.

(٨٥) بيان الوُهم والإيهام، لابن القُطَّانِ الفاسي (٢/٥٦٥).

سعيد بن أبي عروبة، عن قتادة: أَنَّ أبا العالية الرياحيَّ حَدَّثَهُمْ عن ابن عباسٍ وَذَكَرَ الحديث.

ويمكن أن يقال: إِنَّ غاية ما يدلُّ عليه قول شعبة أَنَّ ذلكَ مَّا عَرَفَهُ شعبةٌ، ولا ينفي أن يكون سَمِعَ قَتَادَةَ من أبي العالية غيرها، كهذا الحديث وغيره. وهذا ما فَهَمَهُ الأئمةُ الثَّقَاد، فقد قال البيهقيُّ بعد أن ذَكَرَ قول شعبة مُتَعَقِّبًا إِيَّاهُ: "وَسَمِعَ أَيْضًا حَدِيثَ ابن عَبَّاسٍ (فِيمَا يَقُولُ عِنْدَ الْكَرْبِ)، وَحَدِيثُهُ فِي (رُؤْيَا النَّبِيِّ ﷺ) لَيْلَةَ أُسْرِي بِهِ (مُوسَى) ^(٨٦) وَغَيْرَهُ ^(٨٧). وَبَنَحُو كَلَامَهُ قَالَ ابن رَجَب فِي بَابِ (ذِكْرِ الْأَسَانِيدِ الَّتِي لَا يَثْبُتُ مِنْهَا إِلَّا شَيْءٌ يُسِيرُ، مَعَ أَنَّهُ قَدْ رُوِيَ بِهَا أَكْثَرُ مِنْ ذَلِكَ) ^(٨٨).

وقال ابن حجر عَقِبَ حَدِيثِ (دُعَاءِ الْكَرْبِ) الْآتِي تَخْرِيجُهُ: "وَكَأَنَّ الْبُخَارِيَّ لَمْ يَعتَبِرْ بِهَذَا الْحَصْرِ، لِأَنَّ شعبةَ مَا كَانَ يُحَدِّثُ عَنْ أَحَدٍ مِنَ الْمُدَلِّسِينَ إِلَّا بِمَا يَكُونُ ذَلِكَ الْمُدَلِّسُ قَدْ سَمِعَهُ مِنْ شَيْخِهِ، وَقَدْ حَدَّثَ شعبةٌ بِهَذَا الْحَدِيثِ عَنْ قَتَادَةَ، وَهَذَا هُوَ السَّرُّ فِي إِيْرَادِهِ لَهُ مُعَلَّقًا فِي آخِرِ التَّرْجُمَةِ مِنْ رِوَايَةِ شعبةَ، وَأَخْرَجَ مُسَلِّمٌ الْحَدِيثَ مِنْ طَرِيقِ سَعِيدِ بْنِ أَبِي عَرُوبَةَ عَنْ قَتَادَةَ: أَنَّ أبا الْعَالِيَةَ حَدَّثَهُ، وَهَذَا صَرِيحٌ فِي سَمَاعِهِ لَهُ مِنْهُ" ^(٨٩).

وقال العينيُّ عَقِبَ حَدِيثِ (دُعَاءِ الْكَرْبِ) أَيْضًا: "وَقَدْ ذَكَرْنَا عَنْ قُرَيْبٍ أَنَّ الْبُخَارِيَّ إِنَّمَا أوردَ هَذَا دَفْعًا لَمَّا قِيلَ مِنَ الْحَصْرِ أَنَّ شعبةَ قَالَ: "لَمْ يَسْمَعْ قَتَادَةَ عَنْ أَبِي

(٨٦) صَرَّحَ فِيهِ قَتَادَةُ بِالسَّمَاعِ مِنْ أَبِي الْعَالِيَةَ، وَسَيَأْتِي.

(٨٧) السُّنَنِ الْكُبْرَى، لِلْبَيْهَقِيِّ (١/٢٢١).

(٨٨) شَرَحَ عَلِلَ التَّرْمِذِيُّ، لِابْنِ رَجَبِ (٢/٨٥١). وَانْظُرْ لَهُ: فَتْحُ الْبَارِي (٥/٢٨).

(٨٩) فَتْحُ الْبَارِي، لِابْنِ حَجَرَ (١١/١٤٦).

العالية إلا ثلاثة أحاديث^(٩٠). وقال أبو نُعَيْم عَقِبَ الحديث أيضاً: "وحدث قتادة عن أبي العالية من صِحَاحِ أحاديثه، رواه عامة أصحاب قتادة عنه"^(٩١). ومقتضى تصحيحه للحديث يدلُّ على عدم الحَصْرِ في الأحاديث الثلاثة التي ذكرها شعبة.

وبمجموع كلام الأئمة يظهر أنَّ قتادة سَمِعَ خمسة^(٩٢) أحاديث من أبي العالية، أي أنَّ الحَصْرَ في كلام شعبة غيرُ مرادٍ، وبما أنَّ قتادة ثَبَتَ سماعه من أبي العالية في الجملة، وعلى القول بأنَّ نوع تدليس قتادة هو من رواية الراوي عمَّن عاصره ولم يسمع منه - وهو ما يسمَّى بالمرسل الخفي عند بعض الأئمة - الذي يُشترط له ثبوت السَّماع أو اللقاء الجُملي ولو مرةً واحدةً كما تقدَّمت الإشارة إليه، فيَتَحَصَّل من ذلك أنَّ ما رواه قتادة بالنعنة عن أبي العالية محمولٌ على الاتصال، وإنَّ لم يُصرِّح قتادة بالسَّماع في ذلك الحديث المعنعن بعينه، إلا أنَّ الوقوفَ عند الأحاديث الخمسة التي سَمِعها قتادة من أبي العالية، ونص عليها الأئمة أولى، والله أعلم.

ولقتادة عن أبي العالية ثلاثة أحاديث عند البخاري: الحديث الأوَّل: قال الإمام البخاري رحمه الله (ص ٥٠٢ رقم ١٢٦٩/٢٤٧): حَدَّثَنَا حَفْصُ بْنُ عُمَرَ، قَالَ حَدَّثَنَا هِشَامٌ، عَنْ قَتَادَةَ، عَنْ أَبِي الْعَالِيَةِ، عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ، قَالَ: شَهِدَ عِنْدِي رَجُلًا مَرْضِيًّا وَأَرْضَاهُمْ عِنْدِي عُمَرُ، "أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ نَهَى عَنْ الصَّلَاةِ بَعْدَ الصُّبْحِ حَتَّى تَشْرُقَ

(٩٠) عمدة القاري، للعيني (٤٧١/٢٢).

(٩١) حلية الأولياء، لأبي نُعَيْم (٢٢٣/٢).

(٩٢) على قول من فَرَّقَ بين حديث (الإسراء والمعراج) وحديث (يونس بن مَتَّى)، والذي يظهر أنَّهما حديثٌ واحد.

الشَّمْسُ، وَبَعْدَ الْعَصْرِ حَتَّى تَغْرُبَ". حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ، قَالَ: حَدَّثَنَا يَحْيَى، عَنْ شُعْبَةَ، عَنْ قَتَادَةَ، سَمِعْتُ أَبَا الْعَالِيَةِ، عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: حَدَّثَنِي نَاسٌ بِهَذَا".
و"إِنَّمَا أَعَادَهُ [البُخَارِيُّ] مِنْ طَرِيقِ شُعْبَةَ لِتَصْرِيحِ قَتَادَةَ فِيهِ بِالسَّمَاعِ مِنْ أَبِي الْعَالِيَةِ"^(٩٣).

الحديث الثاني: قال الإمام البخاري رحمه الله (ص ٦٢١ رقم ٣٢٣٩):
"حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ، حَدَّثَنَا غُنْدَرٌ، حَدَّثَنَا شُعْبَةُ، عَنْ قَتَادَةَ. وَقَالَ لِي خَلِيفَةُ: حَدَّثَنَا يَزِيدُ بْنُ زُرَيْعٍ، حَدَّثَنَا سَعِيدٌ، عَنْ قَتَادَةَ، عَنْ أَبِي الْعَالِيَةِ، حَدَّثَنَا ابْنُ عَمٍّ نَبِيِّكُمْ - يَعْنِي ابْنَ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: "رَأَيْتُ لَيْلَةَ أُسْرِي بِي مُوسَى رَجُلًا آدَمَ"^(٩٤) طَوَالًا جَعْدًا"^(٩٥)، كَأَنَّهُ مِنْ رِجَالِ شَنْوَةَ"^(٩٦)، وَرَأَيْتُ عِيسَى رَجُلًا مَرْبُوعًا مَرْبُوعَ الْخَلْقِ، إِلَى الْحُمْرَةِ وَالْبَيَاضِ، سَبَطَ الرَّأْسِ"^(٩٧)، وَرَأَيْتُ مَالِكًا خَازِنَ النَّارِ، وَالِدَ الْجَالِ". فِي آيَاتٍ أَرَاهُنَّ اللَّهُ إِيَّاهُ، فَلَا تَكُنْ فِي مِرْيَةٍ مِنْ لِقَائِهِ".

(٩٣) فتح الباري، لابن رجب (٢٧/١). وأعرضت هنا عن ذكر متابعاته وشواهد حتى لا يطول البحث.

(٩٤) الأذمة في النَّاسِ: السُّمْرَةُ الشَّدِيدَةُ، وَقِيلَ: هُوَ مَنْ أَذَمَّتْهُ الْأَرْضُ وَهُوَ لَوْهَا، وَهوَ سُمِّيَ آدَمَ. النِّهَايَةُ، لابن الأثير (ص ٣٠).

(٩٥) الْجَعْدُ فِي صِفَاتِ الرِّجَالِ يَكُونُ مَدْحًا وَذَمًّا؛ فَلَمْدَحَ مَعْنَاهُ: أَنْ يَكُونَ شَدِيدَ الْأَسْرِ وَالْخَلْقِ، أَوْ يَكُونُ جَعْدَ الشَّعْرِ، وَهُوَ ضِدُّ السَّبْطِ، لِأَنَّ السَّبْطَ أَكْثَرُهَا فِي شُعُورِ الْعَجَمِ. وَأَمَّا الدَّمُ: فَهُوَ الْقَصِيرُ الْمُرْدَّدُ الْخَلْقِ. وَقَدْ يُطْلَقُ عَلَى الْبَخِيلِ أَيْضًا، يَقَالُ: رَجُلٌ جَعْدُ الْيَدَيْنِ. النِّهَايَةُ، لابن الأثير (ص ١٥٥).

(٩٦) حَيٌّ مِنَ الْيَمَنِ يُسَبِّحُونَ إِلَى شَنْوَةَ، وَهُوَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ كَعْبٍ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَالِكٍ، قَالَ الدَّوْدِيُّ:
"رَجُلٌ الْأَزْدُ، مَعْرُوفُونَ بِالطُّوْلِ". فَتَحَ الْبَارِي، لابن حجر (٤٢٩/٦).

(٩٧) السَّبْطُ مِنَ الشَّعْرِ: الْمُبْسِطُ الْمُسْتَرَسِلُ. النِّهَايَةُ، لابن الأثير (ص ٤١٤).

وأخرجه البخاري (ص ٦٥١ رقم ٣٣٩٥) وفيه صرّح قتادة بالسَّماع من أبي العالية، ومسلم (ص ٩٦٧ رقم ٢٣٧٧/١٦٧). من طريق محمد بن جَعْفَر غُنْدَر به مرفوعاً بنحوه، وزاد فيه بعض الرواة قول النَّبِيِّ ﷺ: "لَا يَنْبَغِي لِعَبْدٍ أَنْ يَقُولَ أَنَا خَيْرٌ مِنْ يُونسَ بْنِ مَتَّى". والحديث في مواضع متعددة في الصحيح وغيره.

الحديث الثالث: قال الإمام البخاري رحمه الله (ص ١٢٢٠ رقم ٦٣٤٥): "حدَّثَنَا مُسْلِمُ بْنُ أَبِرَاهِيمَ، حَدَّثَنَا هِشَامٌ، حَدَّثَنَا قَتَادَةُ، عَنْ أَبِي الْعَالِيَةِ، عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، قَالَ: كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يَدْعُو عِنْدَ الْكَرْبِ يَقُولُ: "لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ الْعَظِيمُ الْحَلِيمُ، لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ، وَرَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ".

وأخرجه الطيالسي في المسند (٤/٤٧٤ رقم ٢٧٧٣)، ومن طريقه أبو نُعَيْم في الحلية (٢/٢٢٣)، وابن أبي شَيْبَةَ في المصنّف (٦/٢٠ رقم ٢٩١٥٥)، ومن طريقه مسلم (ص ١٠٩٢ رقم ٢٧٣٠/٨٣). عن وكيع بن الجراح. وأحمد في المسند (٤/١٧٩ رقم ٢٣٤٤، ٤/٣٤٤ رقم ٢٥٦٨). عن عبد الوهّاب بن عطاء، وروّح بن عبادة. والبخاري، رقم (٦٣٤٦). من طريق يحيى بن سعيد القطان. ومسلم، رقم (٢٧٣٠/٨٣). من طريق مُعَاذِ بْنِ هِشَامٍ. والترمذي في الجامع (ص ٧٨١ رقم ٣٤٣٥). من طريق ابن أبي عَدِي. والنسائي في السنن الكبرى (٧/١٢٩ رقما ٧٦٢٧، ٧٦٧٥، ٩/٢٤٢ رقم ١٠٤١٤). من طريقين عن يزيد بن زُرَيْع، وخالد بن الحارث، تسعتهما عن هشام الدُّسْتَوَائِيَّ به مرفوعاً، بنحوه.

وأخرجه أحمد في المسند (٥/٢٤١ رقم ٣١٤٧)، وعبد بن حُمَيْد في المنتخب (ص ٢٢٠ رقم ٦٥٧)، والطبراني في المعجم الكبير (١٢/١٥٨ رقم ١٢٧٥٠)، وأبو نُعَيْم في الحلية (٢/٢٢٣). من طريق يزيد بن هارون، وأحمد في المسند (٤/٣٤٤ رقم ٢٥٦٨، ٥/٢٤١ رقم ٣١٤٧). من طريقين عن محمد بن جَعْفَر غُنْدَر، وروّح بن

عُبَادَةُ. وَالبخاريُّ (ص ١٤١٥ رقما ٧٤٢٦، ٧٤٣١). من طريقين عن يزيد بن زريع،
ووهيب بن خالد بن عَجْلَان، ومسلم، رقم (٢٧٣٠/٨٣). من طريق محمد بن بشر
العَبْدِيِّ، وفيه صَرَحَ قَتَادَةُ بالتحديث من أَبِي الْعَالِيَةِ، سَتَّهَمَ عن سعيد بن أَبِي عَرُوبَةَ،
عن قَتَادَةَ به مرفوعاً بنحوه.

المبحث الثالث: ما جاء في صحيح مسلم، وهم خمسة شيوخ

الأول: خِلاَسُ بن عمرو البَصْرِيُّ الهَجْرِيُّ

قال أحمد بن حنبل: "كان يحيى بن سعيد [القَطَّان] لا يُحَدِّثُ عن قَتَادَةَ عن
خِلاَسِ بن عمرو شيئاً، يعني كأنه لم يسمع منه"^(٩٨).
فظاهر هذا النَّقْلُ يدلُّ على أَنَّ يَحْيَى بنَ سَعِيدٍ القَطَّانَ كَانَ لا يُحَدِّثُ عن قَتَادَةَ
عن خِلاَسِ شيئاً مُطْلَقاً، وَعَلَّلَ ذلك بقوله: "كأنه لم يسمع منه" أي: لكون قَتَادَةَ لم
يسمع من خِلاَسِ.

إلا أَنَّ هذا الظاهرَ غيرُ مرادٍ عندي من هذه العبارة، وإِنَّمَا مقصود الإمام أحمد
أمرٌ آخر، حيث جاء كلامُه مقيداً في رواياتٍ أخرى عنه، منها: قوله: "كان يحيى لا
يُحَدِّثُ عن قَتَادَةَ، عن خِلاَسِ، عن عليٍّ شيئاً، وكان يُحَدِّثُ عن قَتَادَةَ، عن خِلاَسِ،
عن غير عليٍّ، كأنه يتوقَّى حديثَ خِلاَسِ عن عليٍّ وحده، يعني يقول: ليس هي
صحيحاً"^(٩٩)، أو لم يسمع منه"^(١٠٠). وفي موضع آخر لأحمد أيضاً: "كان يحيى بن

(٩٨) المراسيل، لابن أبي حاتم (ص ١٦٨).

(٩٩) كذا في الكتب الناقلة، وهي الصواب، وفي العلل "صحاح" بالرفع، ولعلها في العلل (بصحاح)،
فتصحفت.

(١٠٠) العلل، لأحمد، رواية ابنه عبد الله (٥٣١/١). وانظر أيضاً: (٨٠/٣)، والجرح والتعديل، لابن أبي

حاتم (٤٠٢/٣)، والضعفاء، للعللي (٢٨/٢).

سعيد يتوقى أن يحدث عن خلّاس عن عليّ خاصّة^(١٠١). فتبين من كلام أحمد أن يحيى القطان لم يترك رواية قتادة عن خلّاس مطلقاً، وإنّما ترك ما كان من رواية قتادة، عن خلّاس، عن عليّ بن أبي طالب خاصّة، لا لعلّة عدم سماع قتادة من خلّاس، بل لعلّة أخرى صرح بها القطان نفسه، وإلا لما كان هناك فائدة من تقييد الأمر برواية خلّاس عن عليّ.

فقد سئل أبو زرعة عن خلّاس بن عمرو، سمع من عليّ؟ فقال: كان يحيى بن سعيد القطان، يقول: "هو كتاب عن عليّ"^(١٠٢). فبان بهذا الكلام جلياً أن يحيى القطان إنّما ترك رواية قتادة، عن خلّاس، عن عليّ، وذلك لأنّ خلّاساً لم يسمع من عليّ بن أبي طالب، وإنّما روى عنه صُحُفاً وكُتُباً وقعت له^(١٠٣).

وأما ما روي عن محمد بن سَوَاء أنّه قال: "جاء شعبة إلى عوف ابن أبي جميلة، فجعل يسأله، رأيت قتادة عند خلّاس؟"^(١٠٤)، ففيه أنّ شعبة أراد التّثبت من

(١٠١) الجرح والتعديل، لابن أبي حاتم (٤٠٢/٣).

(١٠٢) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(١٠٣) فيخلّاس كان صُحُفياً، كثير الإرسال. تُكَلِّم في روايته عن عليّ بن أبي طالب، وأما صُحُف وقعت له عنه. انظر أقوال الأئمة: البخاري في التاريخ الكبير (٢٢٧/٣)، وأحمد بن حنبل كما في أحوال الرجال، للبخاري (ص ١١٦)، والعلل، رواية المروزي وغيره (ص ٥٩)، والجرح والتعديل (٤٠٢/٣)، والضّعفاء، للعقيلي (٢٨/٢)، وأبو حاتم في الجرح والتعديل (٤٠٢/٣)، والذّارقي في سؤالات الحاكم (ص ٢٠٣). وغيرهم.

(١٠٤) العلل، لأحمد، رواية عبد الله (٢٧٠/١). وانظر (١٥٣/٣).

سماع قتادة من خِلاَس، فقد كان شعبة يَسْتَشِيتُ من سماعات قتادة^(١٠٥)، وبيأته: أنَّ الشكَّ وقع عند شعبة في سماع قتادة من خِلاَس، فأراد أن يتأكد لما رأى قتادة يروي عن خِلاَس، وقتادة عند شعبة مشهورٌ بالروايةِ عَمَّن عاصِرُهُم وأدركهم ولم يسمع منهم، فلأجل ذلك سأل عوفَ بنَ أبي جَمِيلَةَ، ومَفَادُ هذا السُّؤال: هل رأى قتادة عند خِلاَس؟ فإنَّ رآه عنده فقد ثَبَّتَ لِقَاؤُهُ به، وإلا فلا، ولو كان شعبة جازماً بنفي السَّماع، لما كان في سؤال عوفِ بنِ أبي جميلة أيُّ فائدةٍ، فظهر بذلك أنَّ هذه الرواية عن شعبة لا تدلُّ على نفي سماع قتادة من خِلاَس، ويبقى الأمر محتملاً لكلِّ من السَّماع وعدمه.

وقريبٌ من هذا الاحتمال، ما رُوِيَ عن ابن معين أنَّه سئل: روى قتادة عن خِلاَس؟ قال: "قد رَوَى". فعقَّب أبو خالدٍ الدَّقَّاق، بقوله: "ولم يذكر يحيى فيه سَماعٌ أم لا؟"^(١٠٦).

(١٠٥) فشعبة القائل: "كنت أنظر إلى فَمِ قتادة، فإذا قال (حدَّثنا) كتبت، وإذا قال (حدَّثت) لم أكتبه". العلل، لأحمد (٢٤٤/٣). وانظر: تاريخ ابن معين، رواية الدارمي (ص ١٩٢)، والجرج والتعديل، لابن أبي حاتم (٣٧٠/٤).

وهو القائل: "كنت أعرف إذا جاء ما سمع قتادة ممَّا لم يسمع، إذا جاء ما سَمِعَ يقول: (حدَّثنا أنس بن مالك)، و(حدَّثنا الحسن)، و(حدَّثنا سَعِيد [بن المسيَّب])، و(حدَّثنا مُطَرِّف)، وإذا جاء ما لم يسمع يقول: (قال سعيد بن جبیر)، (قال أبو قلابة)". المعرفة والتاريخ، للفسوي (٢٠٩/٣). وانظر: الطبقات الكبير، لابن سعد (٢٢٨/٩).

وفي موضع آخر، قال شعبة: "وإذا حدَّث بما لم يسمع، قال: (حدَّث سليمان بن يسار)". العلل، لأحمد (٢٤٢/٣).

(١٠٦) من كلام أبي زكريا يحيى بن معين في الرِّجال، رواية أبي خالد الدَّقَّاق (ص ٣٢).

ولكن يزولُ هذا الاحتمالُ في كلامِ شعبة ويحيى بن معين، بثبوت سَماع قتادة من خِلاسٍ صراحةً، وذلك بما نُقِلَ عن الإمام أحمد بن حنبل أنه قال: "وقد سَمِع قتادة من خِلاس"، وسأله ابنُه عبد الله وتلميذه أحمدُ بن محمد المروزيُّ: سَمِع قتادة من خِلاس؟ فأجاب: "نعم". واستدلَّ الإمام أحمد لثبوت سماع قتادة من خِلاس بتصريح قتادة نفسه بالسَّماع من خِلاس في أسانيدَ لبعض الأحاديث، قال أحمد: "قال شعبة، عن قتادة، سمعتُ خِلاسًا. وقال أبان، عن قتادة، حدَّثنا خِلاس. وهما، عن قتادة، قال: حدَّثني خِلاس" ^(١٠٧). فدلَّ ذلك على أنَّ مَعَ الإمام أحمد زيادة علمٍ على من تَرَدَّد في سماعه كشعبة ويحيى بن معين، ومن عَلِمَ حجةً على من لم يَعْلَمْ، والمُثَبَّتُ مقدَّم على النَّافي، وذلك على فرض وجود نفي السَّماع، فكيف إذا لم يكن هناك نفيٌّ صريحٌ؟!.

ومن الأحاديث التي صرَّح فيها قتادة بالسَّماع من خِلاس ^(١٠٨): ما أخرجه إسحاق بن راهويه في مسنده، قال: "أخبرنا محمد بن بكر، أخبرنا سعيد بن أبي عروبة، عن قتادة، قال: حدَّثني خِلاس، عن أبي رافع، عن أبي هريرة، في رجلين تَدَارَءَا ^(١٠٩) في بيع، وليس لواحدٍ منهما بيعة". قال: أمرهما رسولُ الله ﷺ أن يَسْتَهْمَا ^(١١٠)

(١٠٧) انظر أقوال أحمد في العلل، رواية عبد الله (١/٥٢٨، ٣/٣٤٣)، ورواية المروزي وغيره (ص ٥٩).
 (١٠٨) وهي أربعة أحاديث: هذا أحدها. والثاني: أخرجه عبد الرزاق في المصنَّف (٥/١٧ رقم ٨٨٣١).
 والثالث: أخرجه الطحاوي في شرح معاني الآثار (١/٣٤٣). والرابع: أخرجه أحمد في المسند (١٦/٢٣٥ رقم ١٠٣٥٩).

(١٠٩) من الدَّرء، أي: تدافعا، وتغالبا في الخُصومة. لسان العرب، لابن منظور (٢/١٣٤٧).

(١١٠) أي: يَفْتَرَعَا، يعني: ليظهرَ سَهْمُ كُلِّ واحدٍ منهما. النَّهاية، لابن الأثير (ص ٤٥٧).

على اليمين، أحببنا ذلك أم كَرِهًا" (١١١). وإسناده صحيح، ومحمد بن بكر هو البُرْسَانِيُّ، ثقة^(١١٢)، وروايته عن سعيد بن أبي عَرُوبَةَ قبل الاختلاط^(١١٣).

ولقَتَادَةَ عن خِلَاسٍ حديثٌ واحدٌ عند مسلمٍ، فقد قال رحمه الله (ص ١٨٦ رقم ٤٣٩/١٣١): "حدثنا إبراهيم بن دينار، ومحمد بن حرب الواسطي، قالوا: حدثنا عمرو بن الهيثم أبو قَطَنٍ، حدثنا شعبة، عن قَتَادَةَ، عن خِلَاسٍ، عن أبي رافع، عن أبي هُرَيْرَةَ، عن النَّبِيِّ ﷺ قال: لَوْ تَعْلَمُونَ - أَوْ يَعْلَمُونَ - مَا فِي الصَّفِّ الْمُقَدَّمِ لَكَانَتْ قُرْعَةً. وَقَالَ ابْنُ حَرْبٍ: الصَّفِّ الْأَوَّلِ مَا كَانَتْ إِلَّا قُرْعَةً".

والحديث أخرجه من هذه الطريق أيضاً: ابن ماجه (٣١٩/١) رقم ٩٩٨، وأبو يعلى (٣٦٢/١١) رقم ٦٤٧٥، وابن خُزَيْمَةَ (٢٥/٣) رقم ١٥٥٥، والخطيب في تاريخ مدينة السلام (٥٦/٦) و(٢٠٠/١٢)، وغيرهم. من طُرُقٍ عن عمرو بن الهيثم أبي قَطَنٍ، عن شعبة به مرفوعاً، بنحوه. فجعله مرفوعاً، وذكر فيه خِلَاساً.

وتابع شعبة في قَتَادَةَ هَمَّامُ بْنُ يَحْيَى: أخرجه الخطيب (٣٥٤/١٤). من طريق يعلى بن عباد، عن هَمَّامٍ، عن قَتَادَةَ به مرفوعاً. إلا أنه ذكر أن غير يعلى بن عباد رَوَاهُ عن هَمَّامٍ عن قَتَادَةَ، عن أبي رافع، دون ذِكْرِ خِلَاسٍ. ولم أقف عليه مسنداً، ولعله اختلِفَ فيه على هَمَّامٍ. ووافقه الدارقطني في العلل (١٥٥/١٢). وأشار الخطيب إلى أن سعيد بن أبي عَرُوبَةَ وَأَبَانَ بن يزيد رَوَيَاهُ عن قَتَادَةَ، عن أبي رافع موقوفاً، ليس فيه خِلَاسٍ.

(١١١) (١١/١) رقم ٢٢). والحديث أخرجه أبو داود في السنن (٣١١/٣) رقم ٣٦١٦، وأحمد في المسند (٤٥٩/١٦) رقم ١٠٧٨٧. عن محمد بن بكر به. دون تصريح قَتَادَةَ بالسماح.

(١١٢) انظر: الجرح والتعديل، لابن أبي حاتم (٢١٢/٧).

(١١٣) انظر: العلل، لأحمد (١٤٨/٣)، وشرح علل الترمذي، لابن رجب (٧٤٣/٢).

فحاصل ما تقدّم أنّ الحديثَ اختلفَ في ذكرِ خِلاسٍ، وفي رَفْعِهِ ووقْفِهِ: فرواهُ
شعبة وهمّام على خلافٍ عليه مرفوعاً، وذكراً خِلاساً. وخالفهما ابن أبي عَرُوبة وأَبان
فروياهُ موقوفاً على أبي هُرَيْرَةَ، وأسقطا خِلاساً.

ورجّح الدّارقطنيُّ وقَفَ الحديثَ، فقال: "تفرّد به أبو قَطَنٍ"^(١١٤)، عن شُعبة،
وغير شعبة لا يُسْنِدُهُ"، وقال عن رواية سعيديّ وأَبان: "هذا أشبهُ"، وفي الوقت ذاته
رجّح ذكرَ خِلاسٍ، فقال: "وحديث شعبة أشبهها بالصّواب"^(١١٥). أي: في ذكرِ خِلاسٍ.
وسبقه الحافظ صالح جَزَرَة، فقال: "هذا حديثٌ خطأ، حدّثنا به أبو ثور، ويحيى بن
معين، عن أبي قَطَنٍ، ولم يرفعه إلا أبو قَطَنٍ". فقليل له: ما الصّحيح؟ فقال: "عن أبي
هُرَيْرَةَ نفسه"^(١١٦).

والذي يترجّح هو رواية سعيديّ وأَبان؛ وذلك أنّ من خالفهما هُما: شعبة
وهمّام. أمّا رواية شعبة فقد تفرّد بها أبو قَطَنٍ عن شعبة، ولم يروها أحدٌ من أصحاب
شعبة المشهورين أصحاب الطّبقَةِ الأولى والثّانية، وأبو قَطَنٍ ليس بالمشهور بالرواية عن
شعبة، وقد ذكره مسلم في الطّبقَةِ الثّالثة من أصحاب شعبة^(١١٧)، وذكره عليّ بن
المدينيّ في الطّبقَةِ الرّابعة من أصحاب شعبة^(١١٨)، فمثله لا يُحتمل تفرّده من بين
أصحاب شعبة المشهورين. وأمّا رواية همّام، ففيها ضعفٌ، فيعلّي ضعفه
الدّارقطني^(١١٩)، والخطيب^(١٢٠)، وذكره ابن جِبّان في الثّقات، وقال: يُخطئ^(١٢١)

(١١٤) وهو ثقةٌ، ورمي بالقدر. انظر: تاريخ مدينة السلام، للخطيب (١٩٩/١٢).

(١١٥) العلل، للدّارقطني (١٥٥/١٢، ١٥٦)، (٦١/٩).

(١١٦) تاريخ مدينة السلام، للخطيب (١٩٩/١٢).

(١١٧) انظر: تهذيب التهذيب، لابن حجر (٩٦/٨).

(١١٨) انظر: الجرح والتعديل، لابن أبي حاتم (٢٦٨/٦).

(١١٩) انظر: العلل، للدّارقطني (١٥٥/١٢).

وأما إخراج مسلم لهذه الرواية التي أعلاها الدارقطني وغيره، فإن مسلماً ذكرها متابعاً، فقد أوردتها بعد رواية أخرى عن أبي هريرة، وهي ما أخرجه في الصحيح، (ص ١٨٦ رقم ٤٣٧/١٢٩). من طريق أبي صالح السمان ذكران، عن أبي هريرة مرفوعاً بنحوه. وهذه الرواية أخرجها أيضاً مالك في الموطأ (٩١/٢ رقم ٦٠/٢٢٠)، ومن طريقه أحمد (١٦٣/١٢ رقم ٧٢٢٦، ٣٩٤/١٣ رقم ٨٠٢٢، ٤٦/١٤ رقم ٨٨٧٢، ٥٢٢/١٦ رقم ١٠٨٩٦)، والبخاري (ص ١٣٤ رقم ٦١٥، وص ٥١٢ رقم ٢٦٨٩)، والترمذي (ص ٦٥ رقم ٢٢٥)، والنسائي (ص ٩٢ رقم ٥٤٠، وص ١١٢ رقم ٦٧١)، وغيرهم. من طرق عن أبي صالح السمان ذكران به، مرفوعاً، بنحوه. وأنبه إلى أن الحديث أخرجه ابن عدي في الكامل (٩٨/٢). من طريق ثابت بن حماد، عن سعيد بن أبي عروبة، عن قتادة، عن أنس به مرفوعاً. فجعله من مسند أنس. وثابت ضعيف جداً^(١٢٢)، اتهم بالوضع^(١٢٣)، قال فيه ابن عدي: "له غير هذه الأحاديث، أحاديث يخالف فيها، وفي أسانيدها الثقات، وأحاديثه مناكير ومقلوبات"^(١٢٤)

وهذا الحديث سلك فيه ثابت الجادة؛ لأن رواية قتادة عن أنس كثيرة ومشهورة، فوهم ثابت في الحديث، فهو من منكراته، قال ابن عدي: "وهذا الحديث

(١٢٠) انظر: تاريخ مدينة السلام، للخطيب (٣٥٤/١٤).

(١٢١) (٢٩١/٩).

(١٢٢) انظر: الضعفاء، للعقيلي (١٧٦/١)، ولسان الميزان، لابن حجر (٣٨٤/٢).

(١٢٣) انظر: الكشف الحثيث، لسبط ابن العجمي (ص ٨١).

(١٢٤) الكامل، لابن عدي (٩٨/٢).

وَهُمْ فِيهِ ثَابِتٌ بَنُ حَمَّادٍ، وَإِنَّمَا يَرْوِيهِ قَتَادَةُ، عَنْ أَبِي رَافِعٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ^(١٢٥).
وَالْخُلَاصَةُ: أَنَّ الْحَدِيثَ اخْتُلِفَ فِيهِ عَلَى قَتَادَةَ فِي وَقْفِ الْحَدِيثِ وَرَفْعِهِ، وَالرَّاجِحُ وَقْفُهُ
عَلَى أَبِي هُرَيْرَةَ، كَمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ صَالِحُ جَزَرَةَ وَالْدَّارِقُطَنِيُّ، وَلَكِنَّهُ صَحَّ مَرْفُوعًا مِنْ
طَرِيقٍ أُخْرَى عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، أَخْرَجَهَا مُسْلِمٌ وَغَيْرُهُ، فَالْعِلَّةُ إِسْنَادِيَّةٌ فَقَطْ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

الثاني: سِنَانُ بْنُ سَلَمَةَ بْنِ الْمُحَبِّقِ، الْهَذَلِيُّ

نَفَى سَمَاعٌ قَتَادَةَ مِنْ سِنَانِ بْنِ سَلَمَةَ يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ الْقَطَّانُ، وَيَحْيَى بْنُ مَعِينٍ.
قَالَ ابْنُ مَعِينٍ: "قَتَادَةُ لَمْ يُدْرِكْ سِنَانُ بْنُ سَلَمَةَ، وَلَا سَمِعَ مِنْهُ شَيْئًا"^(١٢٦). وَقَالَ ابْنُ
الْجُنَيْدِ: قُلْتُ لِيَحْيَى بْنِ مَعِينٍ: إِنَّ يَحْيَى بْنَ سَعِيدٍ [الْقَطَّانُ] يَزْعُمُ أَنَّ قَتَادَةَ لَمْ يَسْمَعْ مِنْ
سِنَانِ بْنِ سَلَمَةَ الْهَذَلِيِّ حَدِيثَ دُؤَيْبِ الْخُزَاعِيِّ فِي الْبُذْنِ^(١٢٧)، فَقَالَ: "وَمِنْ شَكٍّ فِي
هَذَا؛ أَنَّ قَتَادَةَ لَمْ يَسْمَعْ مِنْهُ، وَلَمْ يَلْقَهُ؟!"^(١٢٨).

وَقَالَ ابْنُ حَبَانَ: أَحَادِيثُ قَتَادَةَ عَنْهُ مَرْسَلَةٌ^(١٢٩).

وَشَكٌّ فِي سَمَاعٍ قَتَادَةَ مِنْهُ الدَّارِقُطَنِيُّ، فَقَالَ: "وَقِيلَ: إِنَّ قَتَادَةَ لَمْ يَسْمَعْ مِنْ
سِنَانِ"^(١٣٠). وَكَذَا الْمَزْيِيُّ^(١٣١)، وَتَبِعَهُ ابْنُ حَجَرٍ^(١٣٢)، حَيْثُ قَالَا فِي تَرْجُمَةِ سِنَانِ بْنِ
سَلَمَةَ: "وَعَنْهُ قَتَادَةُ، وَقِيلَ: لَمْ يَسْمَعْ مِنْهُ".

(١٢٥) المصدر نفسه، الصفحة نفسها. وانظر: العلل، للدَّارِقُطَنِيِّ (١٢/١٥٥).

(١٢٦) تحفة الأشراف، للمزِّي (٣/١٣٥). وانظر: التاريخ، لابن معين، رواية الدُّورِيِّ (٤/١١٩).

(١٢٧) سيأتي تخريجُه بعد قليل.

(١٢٨) سؤالات ابن الجُنَيْدِ لابن معين (ص ٣٤٠).

(١٢٩) الثقات، لابن حبان (٣/١٧٨).

(١٣٠) الإلزامات (المطبوع مع التتبع)، للدَّارِقُطَنِيِّ (ص ٧٨).

(١٣١) تهذيب الكمال، للمزِّي (١٢/١٥٠).

(١٣٢) تهذيب التهذيب، لابن حجر (٤/٢١٨).

ولعلَّ مرجع الشَّكِّ عند الدَّارِقُطْنِيِّ وابنِ حجر أنَّ قَتَادَةَ كَانَ مُعَاصِرًا لِسَيْنَانَ بْنِ سَلَمَةَ، بَلْ وَكَانَا مَعًا فِي الْبَصْرَةِ، فَاحْتِمَالُ الْإِقَاءِ بَيْنَهُمَا قَوِيٌّ جَدًّا، قَالَ عُمَرُ بْنُ شَبَّهٍ: "وَلَّاهُ مُصْعَبُ الْبَصْرَةَ لَمَّا خَرَجَ لِقِتَالِ عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ مَرْوَانَ سَنَةَ (٧٢هـ) ^(١٣٣). وَبِهِ نَعْلَمُ أَنَّ قَوْلَ ابْنِ مَعِينٍ: "لَمْ يُدْرِكْهُ" غَيْرُ مُسَلِّمٍ، فَالْإِدْرَاكُ وَالْمُعَاصَرَةُ مُتَحَقِّقَتَانِ، وَلَكِنْ يَبْقَى النَّظَرُ فِي ثُبُوتِ لِقَاءِ قَتَادَةَ بِسَيْنَانَ وَالسَّمَاعِ مِنْهُ، وَهَذَا مَا نَفَاهُ الْأُئِمَّةُ كِيَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ الْقَطَّانُ وَيَحْيَى بْنُ مَعِينٍ، وَأَنْتَهُمَا لَمْ يَلْتَقِا رُغْمَ الْمُعَاصَرَةِ فِي الزَّمَنِ وَالِاتِّفَاقِ فِي الْبَلَدَةِ، وَقَتَادَةُ كَثِيرُ الْإِرْسَالِ عَمَّنْ عَاصِرَهُمْ وَلَمْ يَسْمَعْ مِنْهُمْ، فَلَا بَدَّ مِنْ ثُبُوتِ سَمَاعِهِ مِنْ سَيْنَانَ وَلَوْ لِمَرَّةٍ وَاحِدَةٍ لَحُمِلَ بَاقِي أَحَادِيثِهِ عَلَى السَّمَاعِ، وَهَذَا مَا لَمْ يَثْبُتْ فِي حَقِّهِ، بَلْ نَفَاهُ الْأُئِمَّةُ النَّقَادَ.

ولقَتَادَةَ عَنْ سَيْنَانَ بْنِ سَلَمَةَ حَدِيثٌ وَاحِدٌ عِنْدَ مُسْلِمٍ:

قَالَ الْإِمَامُ مُسْلِمٌ رَحِمَهُ اللَّهُ (ص ٥٢٢ رَقْم ١٣٢٦/٣٧٨): "حَدَّثَنِي أَبُو غَسَّانَ الْمُسَمَّعِيُّ، حَدَّثَنَا عَبْدُ الْأَعْلَى، حَدَّثَنَا سَعِيدٌ، عَنْ قَتَادَةَ، عَنْ سَيْنَانَ بْنِ سَلَمَةَ، عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ: أَنَّ دُوَيْبِيًّا أَبَا قَبِيصَةَ حَدَّثَهُ: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ كَانَ يَبْعَثُ مَعَهُ بِالْبُذْنِ ^(١٣٤)، ثُمَّ يَقُولُ: "إِنْ عَطِبَ ^(١٣٥) مِنْهَا شَيْءٌ فَخَشِيتَ عَلَيْهِ مَوْتًا فَانْحَرِهَا، ثُمَّ

(١٣٣) الإِصَابَةُ، لِابْنِ حَجَرٍ (٥٧٠/٤).

(١٣٤) الْبَذْنَةُ تَقَعُ عَلَى الْجَمَلِ وَالنَّاقَةِ وَالْبَقَرَةِ، وَهِيَ بِالْإِبِلِ أَشْبَهُ، وَتَمَيَّزَتْ بِذَنَّةٍ لِعَظَمَتِهَا وَتَمَيَّزَتْ بِهَا. النِّهَايَةُ، لِابْنِ الْأَثِيرِ (ص ٦٨).

(١٣٥) وَهُوَ هَالِكُهُ، وَقَدْ يُعْبَرُ بِهِ عَنْ آفَةٍ تَعْتَرِيهِ وَتَمْنَعُهُ عَنِ السَّيْرِ فَيُنْحَرُ، وَهُوَ الْمُرَادُ فِي الْحَدِيثِ. النِّهَايَةُ، لِابْنِ الْأَثِيرِ (ص ٦٢٣).

اغْمِسْ نَعْلَهَا فِي دَمِهَا، ثُمَّ اضْرِبْ بِهِ صَفْحَتَهَا^(١٣٦)، وَلَا تَطْعَمَهَا أَنْتَ وَلَا أَحَدٌ مِنْ أَهْلِ رُقَيْتِكَ^(١٣٧)."

وأخرجه من هذه الطريق أيضاً: ابن أبي شَيْبَةَ في المصنّف (٣/٤٠٠ رقم ١٥٣٤٣)، وابن ماجه في السنن (٢/١٠٣٥ رقم ٣١٠٥)، والطبراني في المعجم الكبير (٤/٢٣٠ رقم ٤٢١٣). من طريق محمد بن بشر، وأحمد في المسند (٢٩/٤٨٨ رقم ١٧٩٧٤)، وابن خُزَيْمَةَ في الصّحيح (٤/١٥٤ رقم ٢٥٧٨). من طريق محمد بن جعفر غُنْدَر، والبخاري في التاريخ الكبير (٣/٢٦٢). من طريق محمد بن بكر البرساني، والطبراني في المعجم الكبير (٤/٢٣٠ رقم ٤٢١٣). من طريق يزيد بن زريع، وخالد بن الحارث، خمستهم عن سعيد بن أبي عروبة، عن قتادة به مرفوعاً بنحوه. وأخرجه ابن خُزَيْمَةَ في الصّحيح، رقم (٢٥٧٨). من طريق محمد بن أبي عدي، عن سعيد بن أبي عروبة، عن قتادة، عن سنان، عن ابن عباس: أَنَّ دُؤَيْبًا... وذكر الحديث بنحوه.

ورواه عن قتادة أيضاً: همام بن يحيى، ومَعْمَر بن راشد، وجريز بن حازم. أما رواية همام بن يحيى، فذكرها ابن عَمَّار عن همام، عن قتادة، عن سنان مرسلًا، ولم يذكر ابن عباس^(١٣٨).

وأما رواية مَعْمَر بن راشد، فأخرجها أحمد في المسند، رقم (١٧٩٧٥)، والطبراني في المعجم الكبير (٤/٢٢٩ رقم ٤١٢١). من طريق عبد الرزاق، عن مَعْمَر،

(١٣٦) أي جَنْبُهَا. معجم مقاييس اللغة، لابن فارس (٣/٢٩٣).

(١٣٧) أي: الجماعة، كالصديق والخليط، يقع على الواحد والجمع، والرفيق: المرافق في الطريق. النهاية، لابن الأثير (ص ٣٦٨).

(١٣٨) علل أحاديث في صحيح مسلم، لابن عَمَّار (ص ٨٩).

عن قتادة، عن سِنَان، عن ابن عباسٍ، عن ذُوَيْبِ أَبِي قَبِيصَةَ مَرْفُوعًا بِنَحْوِهِ. قَالَ عَبْدُ الرَّزَّاقِ: وَكَانَ يَقُولُهُ مَرْسَلًا - يَعْنِي مَعْمَرًا - عَنْ قَتَادَةَ، ثُمَّ كَتَبْتُهُ لَهُ مِنْ كِتَابِ سَعِيدٍ، فَأَعْطَيْتُهُ فَنَظَرَ فَقَرَأَهُ. فَقَالَ: نَعَمْ، وَلَكِنِّي أَهَابُ إِذَا لَمْ أَنْظُرْ فِي الْكِتَابِ^(١٣٩).

وَأَمَّا رِوَايَةُ جَرِيرِ بْنِ حَازِمٍ، أَخْرَجَهَا أَبُو نُعَيْمٍ فِي الْحِلْيَةِ (٨/٣٣٠). مِنْ طَرِيقِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ وَهْبٍ، عَنْ جَرِيرِ بْنِ حَازِمٍ، عَنْ قَتَادَةَ، عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ: أَنَّ صَاحِبَ بُذْنِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ ... الْحَدِيثَ بِنَحْوِهِ.

وَحَاصِلُ مَا تَقَدَّمَ أَنَّ الْحَدِيثَ اخْتَلَفَ فِيهِ عَلَى قَتَادَةَ عَلَى خَمْسَةِ أَوْجِهٍ، عَلَى النُّحُوِّ الْآتِي:

الوجه الأول: قَتَادَةَ، عَنْ سِنَانِ بْنِ سَلَمَةَ، عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ، عَنْ ذُوَيْبِ الْخَزَاعِيِّ مَرْفُوعًا، رَوَاهُ عَامَّةُ أَصْحَابِ سَعِيدِ بْنِ أَبِي عَرُوبَةَ عَنْهُ عَنْ قَتَادَةَ بِهِ، وَتَابَعَ سَعِيدًا فِي قَتَادَةَ مَعْمَرُ بْنُ رَاشِدٍ. وَهَذَا الْوَجْهُ أَقْوَى الْأَوْجِهَةِ؛ لِأَنَّهُ مِنْ رِوَايَةِ سَعِيدِ بْنِ أَبِي عَرُوبَةَ عَنْ قَتَادَةَ، وَهُوَ مِنْ أَوْثَقِ النَّاسِ فِي قَتَادَةَ، ثُمَّ تَابَعَهُ عَلَيْهِ مَعْمَرٌ.

وَلَكِنَّهُ ضَعِيفٌ لِلانْقِطَاعِ بَيْنَ قَتَادَةَ وَسِنَانٍ، بَلْ نَصَّ الْأَثَمَةُ الثَّقَادُ عَلَى عَدَمِ سَمَاعِ قَتَادَةَ مِنْ سِنَانٍ هَذَا الْحَدِيثَ عَلَى وَجْهِ الْخُصُوصِ، مِنْهُمْ: يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ الْقَطَّانِ، وَيَحْيَى بْنُ مَعِينٍ، وَابْنُ عَمَّارٍ الشَّهِيدُ^(١٤٠)، وَأَبُو الْفَضْلِ الْمَقْدِسِيُّ^(١٤١)، وَرَشِيدُ الدِّينِ الْعَطَّارُ^(١٤٢).

(١٣٩) المسند، لأحمد بن حنبل (٢٢٥/٤).

وهذه الرواية المرسلة عن قتادة: أخرجها البخاري في التاريخ الكبير (٣/٢٦٢)، عن يحيى بن موسى، عن عبد الرزاق به.

(١٤٠) انظر أفواههم فيعل أحاديث في صحيح مسلم، لابن عمار (ص ٨٩).

(١٤١) الجمع بين رجال الصحيحين، لأبي الفضل المقدسي (١/٢٠٥).

(١٤٢) عُرِّرَ الفوائد المجموعة، لرشيد الدين العطار (ص ٢٦١).

"والعذر لمسلم رحمه الله أنه إنما أخرج هذا الحديث بهذا الإسناد في الشواهد،
لِيُبَيِّنَ - والله أعلم - أنه قد رُوِيَ من غير وجهٍ عن ابن عباس، وإلا فقد أخرجه قبل
ذلك^(١٤٣) من حديث أبي التَّيَّاح، عن موسى بن سَلَمَةَ، عن ابن عباسٍ متصلاً، فثَبَّتَ
اتصاله في الكتاب، والله الموفق للصَّواب"^(١٤٤).

الوجه الثاني: قتادة، عن سِنَان بن سَلَمَةَ، عن ابن عباس مرفوعاً، رواه محمد
بن أبي عَدِي، عن سعيد بن أبي عَرُوبَةَ، عن قتادة به. وهذا الوجه تفرَّد به ابن أبي
عَدِي من بين أصحاب سعيد بن أبي عَرُوبَةَ، وروايته عن سعيد بعد الاختلاط^(١٤٥).
وبه يظهر ضعف هذا الوجه.

الوجه الثالث: قتادة، عن أنس بن مالك مرفوعاً، تفرَّد به جرير بن حازم عن
قتادة به. وجرير بن حازم مع ثِقَتِهِ^(١٤٦)، فقد تُكَلِّم في حديثه عن قتادة خاصةً، قال:
عبد الله بن أحمد بن حنبل: "سألتُ يحيى بن معين عن جرير بن حازم. فقال: ليس به
بأس". فقلت له: إنَّه يُحدِّث عن قتادة عن أنس أحاديث مناكير. فقال: ليس بشيءٍ، هو
عن قتادة ضعيفٌ^(١٤٧). وقال أحمد بن حنبل: "كان حديثه عن قتادة غيرَ حديث
النَّاس؛ يُوقَفُ أشياء، ويُسَنَدُ أشياء"^(١٤٨). وقال أيضاً: "كان يُحدِّثُ بالتوهم أشياء عن

(١٤٣) رقم (١٣٢٥/٣٧٧)، بمعناه، وفيه قِصَّة.

(١٤٤) عُرِّرَ الفوائد المجموعة، لرشد الدين العطار (ص ٢٦٣)، ونقله بتمامه ابن الملقن في البدر المنير

(٤٣٥/٦). وانظر: تدريب الراوي، للسُّيوطي (٣٢٢/١).

(١٤٥) انظر: العلل، لأحمد (٣٥٣/٢)، وشرح علل الترمذي، لابن رجب (٧٤٥/٢).

(١٤٦) انظر: الجرح والتعديل، لابن أبي حاتم (٥٠٤/٢)، والثقات، لابن حبان (١٤٤/٦)، ومعرفة
الثقات، للعجلي (٢٦٦/١).

(١٤٧) الكامل، لابن عدي (١٢٥/٢)، وانظر: الضعفاء، للعقيلي (١٩٨/١).

(١٤٨) الضعفاء، للعقيلي (١٩٩/١).

قَتَادَةَ، يُسْنِدُهَا، بِوَاطِيلٍ^(١٤٩). وقال ابن عدي: "وهو مستقيم الحديث، صالح فيه، إلا روايته عن قَتَادَةَ، فإنه يروي أشياء عن قَتَادَةَ لا يرويها غيره"^(١٥٠).

وفيه علةٌ أخرى، وهي أَنَّ رواية عبد الله بن وهبٍ عن جرير متكلمٌ فيها أيضاً، قال ابن عدي: "ولابن وهبٍ عن جريرٍ غيرُ ما ذَكَرْتُ غرائب"^(١٥١). وهذا من روايته عن جرير. لذا حكم غير واحدٍ من الأئمة بخطأ هذا الوجه: فقال أبو حاتم: "هذا خطأ؛ إنما هو قَتَادَةُ، عن سِنَان بن سَلَمَةَ، عن ابن عباس"^(١٥٢).

وقال الدارقطني: "وهو وَهْمٌ، والصحيح عن قَتَادَةَ، عن سِنَان بن سَلَمَةَ، عن ابن عباس، أَنَّ دُرَيْباً أبا قَيْصَةَ حَدَّثَهُ"^(١٥٣). وبما تقدّم يظهر شذوذ هذا الوجه.

الوجه الرابع: قَتَادَةَ، عن سِنَان مرسلًا، رواه هَمَّام بن يحيى عن قَتَادَةَ به. وفيه خالف هَمَّامًا اثنان من أصحاب قَتَادَةَ، وهم: ابن أبي عَرُوبَةَ وَمَعْمَر بن راشد، وروايتهما راجحةٌ على روايته؛ لأنَّ ابن أبي عَرُوبَةَ أوثق في قَتَادَةَ من هَمَّام، بل هو من أوثق النَّاس في قَتَادَةَ مطلقًا، وللعدد، فرواية الاثنين مقدّمةٌ على رواية الواحد.

الوجه الخامس: عن قَتَادَةَ مرسلًا من رواية مَعْمَر بن راشد عن قَتَادَةَ، وهذا الوجه تفرد به مَعْمَرٌ من بين أصحاب قَتَادَةَ، وَمَعْمَر متكلمٌ في حديثه عن قَتَادَةَ^(١٥٤).

(١٤٩) شرح علل الترمذي، لابن رجب (٦٩٩/٢).

(١٥٠) الكامل، لابن عدي (١٣٠/٢).

(١٥١) المصدر نفسه (١٢٦/٢).

(١٥٢) العلل، لابن أبي حاتم (٢٦١/٣).

(١٥٣) العلل، للدارقطني (١٥١/١٢).

(١٥٤) انظر: التاريخ الكبير، لابن أبي خيثمة (٣٢٥/١، ٣٢٧، ٢٥٦/٢)، وسؤالات الآجري أبا داود

(٣٨٢/١ رقم ٧١٨)، وتاريخ ابن معين، رواية الدوري (٢٦٠/٢)، وشرح علل الترمذي، لابن

رجب (٦٩٨/٢).

والحديث أعلاه أبو الفضل المقدسي في كتابه الجمع بين رجال الصّحّاحين^(١٥٥) بالاختلاف فيه على قتادة، حيث ذكر ثلاثة أوجه من أوجه الاختلاف. والخلاصة: أنّ أقوى الوجوه ما رواه قتادة، عن سنان بن سلمة، عن ابن عباس، عن ذؤيب الخزاعي؛ حيث اتفق على روايته اثنان من أصحاب قتادة، وهم: سعيد بن أبي عروبة، ومعمّر بن راشد، غير أنّه ضعيفٌ للانقطاع بين قتادة وسنان، يؤكده إعراض البخاري عنه، والله أعلم، ولكن أصل الحديث ثبت صحيحاً من طريق أخرى عند مسلم من حديث ابن عباس.

الثالث: عامر بن شراحيل الشّعبيّ

تواردت أقوال الأئمة على نفي سماع قتادة من الشّعبيّ، فمن ذلك: قال ابن معين: "وذهب إلى الشّعبيّ يطلبه فلم يجده"^(١٥٦). ويوضحه ما ذكر عن قتادة أنّه قال: "ذهبت أنا وأبو معشر لزياد بن كليب الحنظليّ إلى الشّعبيّ، فقالوا: ليس هو هاهنا. قال: قلت: أين يذهب؟ قالوا: لا ندري. قال: قلت: يذهب ولا يخبر أهله!"^(١٥٧).

وقال الفسويّ: "ولم يسمع قتادة من سعيد بن جبّير ولا من الشّعبيّ"^(١٥٨). وقال البرديجيّ: "ولم يسمع من الشّعبيّ، يحدث عن عذرة عن الشّعبيّ"^(١٥٩). وقال الباجي: "ولم يسمع من الشّعبيّ"^(١٦٠).

(١٥٥) (٢٠٥/١).

(١٥٦) التاريخ، لابن معين، رواية الدُّوري (١٠٠/٤).

(١٥٧) العلل، لأحمد (٣٦٢/١، ٣٦٥، ٣٦٦).

(١٥٨) المعرفة والتاريخ، للفسويّ (١٢٤/٢).

(١٥٩) تحفة التحصيل، لابن العراقي (ص ٤٢٠). وتصحفت عذرة في المخطوط إلى عروة.

(١٦٠) التعديل والتجريح، للباجي (٣٠٧/١).

وقال ابن الجوزي: "وكان يُرسلُ الحديث عن الشَّعْبِيِّ"^(١٦١).

وسأل شعبة قتادة عن سماعه لحديث من الشَّعْبِيِّ، فقد أخرج أبو زُرْعَةَ من طريق شعبة، عن قتادة، عن الشَّعْبِيِّ، عن ابن عباس: "أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ صَلَّى عَلَى قَبْرِ" ^(١٦٢). قال شعبة: "فقلتُ لقتادة: سَمِعْتَهُ مِنَ الشَّعْبِيِّ؟ فقال: حَدَّثَنِي عَاصِمٌ الْأَحْوَلُ..." ^(١٦٣). وفي هذا النَّقْلُ ما يُشْعِرُ بَأَنَّ شعبة شكَّ في سماع قتادة من الشَّعْبِيِّ، خاصةً وَأَنَّ قتادة عُرِفَ بروايته عَمَّنْ عاصره ولم يسمع منهم، وهذه المعاصرة متحققةً بين قتادة والشَّعْبِيِّ، بل تقدَّم في قول ابن معينٍ أَنفًا أَنَّ قتادة ذهب إلى الكوفة يَطْلُبُ الشَّعْبِيَّ فلم يجدْهُ، فاستثبت شعبةً في سَمَاعِ قتادة من الشَّعْبِيِّ، وفي جواب قتادة ما يدلُّ على أَنَّهُ لم يسمع هذا الحديث من الشَّعْبِيِّ، وإِنَّمَا سَمِعَ الحديث من عاصم الْأَحْوَلِ.

ويبقى النَّظَرُ: هل مراد شعبة التَّثَبُّتُ في سماع قتادة من الشَّعْبِيِّ في هذا الحديث بعينه، أم يراد التَّثَبُّتُ من مطلق سماع قتادة من الشَّعْبِيِّ؟. والذي يظهر لي المراد الأوَّلُ، وهو أَنَّ قتادة صحَّ سماعه من الشَّعْبِيِّ في الجُمْلَةِ، وإنَّ كان هذا الحديث بعينه لم يسمعه قتادة من الشَّعْبِيِّ، والدليل عليه أمور:

(١٦١) صفة الصَّفْوَةِ، لابن الجوزي (٢٥٩/٣).

(١٦٢) وأخرجه مسلم (ص ٣٧٠ رقم ٩٥٥/٧٠). من طريق شعبة، عن حبيب بن الشَّهيد، عن ثابت، عن أنس مرفوعًا بمثله.

(١٦٣) الضُّعَفَاءُ، لأبي زُرْعَةَ الرَّازِي، ضمن كتاب: أبو زُرْعَةَ الرَّازِي وجهوده في خدمة السُّنَّةِ النَّبَوِيَّةِ، لسعدي الهاشمي (ص ٥٧٣).

وأخرجه أبو نُعَيْمٍ في الحلية (٣٣٠/٤)، وفيه قول شعبة: "فقلتُ لقتادة: سَمِعْتَهُ مِنَ الشَّعْبِيِّ؟ قال: لا، حَدَّثَنِيهِ الشَّيْبَانِيُّ [سُلَيْمَانُ بْنُ أَبِي سُلَيْمَانَ]".

الأمر الأول: أن أقدم من نفى سماع قتادة من الشعبي هو ابن معين، وبناء على مجيء قتادة للشعبي فلم يجده، ولعل الذين نفوا سماع قتادة من الشعبي بنوه على كلام ابن معين هذا أيضاً، ولكن ما اعتمد عليه ابن معين مردود بما ورد عن الشعبي أنه قال: سألتني قتادة عن الأذنين، أمِنَ الرأس أم مِنَ الوجه؟ قال: قلت: ما تقدّم منهما فَمِنَ الوجه، ومُؤَخَّرُهُمَا مِنَ الرَّأْسِ^(١٦٤).

ففيه ما يدل صراحة على أن قتادة التقى بالشعبي، وإن ذهب إليه مرة فلم يجده، فلا يدل على أنه ما ذهب إليه مرة ثانية وثالثة حتى التقى به وسمع منه، ويؤكدّه:

الأمر الثاني: أنه قيل للشعبي: رأيت قتادة؟ قال: "نعم، رأيته كحاطب ليل"^(١٦٥). وفيه ما يدل على أن الشعبي رأى قتادة، مما يشعر بحصول اللقاء بينهما.

الأمر الثالث: رواية قتادة عن الشعبي أخرجها مسلم في الصحيح في موضع واحد^(١٦٦)، وخرجه الترمذي من نفس طريق مسلم، وقال: هذا حديث حسن.

(١٦٤) العلل، لأحمد (٣٦٥/١)، وإسناده حسن.

(١٦٥) التعديل والتجريح، للباقي (١٠٦٦/٣). وانظر منه أيضاً: (١٠٦٥/٣)، وكذا الكامل، لابن عدي (٥٥/١).

ومراد الشعبي بقوله: (حاطب ليل) أي أنه يأخذ من كل أحد، ولا يبالي ماذا يحمل، ولا عمن أخذ، فقد أخرج أبو القاسم البغوي في حديث علي بن الجعد (٣٠٦/١). من طريق سفيان بن عيينة، قال: "قال لي عبد الكريم الجزي: يا أبا محمد، تدري ما حاطب ليل؟ قال: قلت: لا، إلا أن تُخبرني به. قال: هو الرجل يخرج من الليل فيحتطب، فتقع يده على أفعى فتقتله، هذا مثل ضربته لك لطالب العلم، إن طالب العلم إذا حمل من العلم ما لا يطيقه، قتله علمه، كما قتلت الأفعى حاطب ليل". (١٦٦) (ص ٨٦٠ رقم ٢٠٦٩/١٥).

صحيح^(١٦٧). وفيه ما يشي بأن مسلماً والترمذي يريان أن قَتَادَةَ صحَّ سماعه من الشَّعْبِيِّ في الجُمْلَةِ، ولعلَّ الأمر كذلك، فاللقاء بينهما قوياً مُحْتَمَلٌ، بل هو ثابتٌ بينهما كما تقدَّم

ولقَتَادَةَ عن الشَّعْبِيِّ حديثٌ واحدٌ عند مسلم، فقد قال الإمام مسلمٌ رحمه الله: "حدثنا عُبيد الله بن عمر القَوَارِيرِيُّ، وأبو غسان المُسَمَّعِيُّ، وزهير بن حرب، وإسحاق ابن إبراهيم، ومحمد بن المثنى، وابن بشار. قال إسحاق: (أخبرنا)، وقال الآخرون: (حدثنا) معاذ بن هشام، حدثني أبي، عن قَتَادَةَ، عن عامرٍ الشَّعْبِيِّ، عن سُوَيْدِ بْنِ غَفَلَةَ: أَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ خَطَبَ بِالْجَايَةِ^(١٦٨) فقال: "نَهَى نَبِيُّ اللَّهِ ﷺ عَنْ لُبْسِ الْحَرِيرِ إِلَّا مَوْضِعَ إصْبَعَيْنِ أَوْ ثَلَاثٍ أَوْ أَرْبَعٍ".

وحدثنا محمد بن عبد الله الرُّزِّي^(١٦٩)، أخبرنا عبد الوهَّاب بن عطاء، عن سعيد، عن قَتَادَةَ بهذا الإسناد مثله^(١٧٠).

وأخرجه الترمذي في الجامع (ص ٤٠١ رقم ١٧٢١). عن محمد بن بشار. والنسائي في السنن الكبرى (٤١٣/٨ رقم ٩٥٥٢). عن إسحاق بن إبراهيم، كلاهما عن معاذ بن هشام، عن أبيه هشام الدستوائي، عن قَتَادَةَ به مرفوعاً، بنحوه. وقال الترمذي عقب الحديث: "هذا حديثٌ حسنٌ صحيحٌ". وأخرجه أحمد في المسند

(١٦٧) الجامع، للترمذي (ص ٤٠١ رقم ١٧٢١).

(١٦٨) قرية من قرى دمشق، بها تلٌّ يُسمَّى تلُّ الجابية، خطب بها عمر ﷺ حين صار إلى إيليا سنة (١٦هـ)، وأقام فيها عشرين يوماً. انظر: آثار البلاد، للقرظيني (ص ١٧٥)، والروض المقطر، لمحمد الحميري (ص ١٥٣).

(١٦٩) نسبةٌ إلى طبخ الرُّزُّ أو الأرز، والنسبةُ إليها أيضاً الأرزِّي. الأنساب، للسمعاني (١/١١١).

(١٧٠) الصحيح، لمسلم، رقم (٢٠٦٩/١٥).

(٤٣٣/١ رقم ٣٦٥). عن محمد بن جعفر، عن سعيد بن أبي عروبة، عن قتادة به مرفوعاً، بنحوه.

والحديث أعلاه الدارقطني بتفرد قتادة برفع الحديث، حيث قال: "ولم يرفعه عن الشعبي غير قتادة، مدلس، لعله بلغه عنه" (١٧١) (١٧٢).

وفيه نظر؛ وذلك أن قتادة لم يتفرد برفع الحديث عن الشعبي، فقد تابعه في الشعبي داود بن أبي هند، وزكريا بن أبي زائدة على رفع الحديث، أخرج روايتها أبو عوانة في المسند (٢٣٤/٥) رقما ٨٥٢٤، ٨٥٢٥. من طريقين عن داود بن أبي هند، وزكريا بن أبي زائدة، عن الشعبي، عن سويد بن غفلة، عن عمر مرفوعاً، بنحوه. بل ذكر الدارقطني نفسه في العلل (١٥٣/٢)، أن سعيد بن مسروق الثوري رواه عن الشعبي، عن سويد، عن عمر مرفوعاً كذلك.

والحديث ثبت من طرق أخرى صحيحة أيضاً من غير طريق الشعبي^(١٧٣)، فقد رواه عبد الله بن عمر، وعبد الله بن الزبير، وأبو عثمان النهدي عبد الرحمن بن مل، ثلاثتهم عن عمر بن الخطاب مرفوعاً.

فرواية عبد الله بن عمر، أخرجها البخاري (ص ١١٤٠ رقم ٥٨٣٥). من طريق عمران بن حطان، ومسلم (ص ٨٥٨ رقم ٢٠٦٨/٦). من طريق مولاة نافع، ورقم (٨، ٢٠٦٨/٩). من طريق ابنه سالم، ورقم (٢٠٦٩/١٠). من طريق عبد الله مولى

(١٧١) وهذا مصير من الدارقطني أن قتادة لم يسمع من الشعبي، على خلاف ما تقدم تحقيقه من القول بسماع قتادة من الشعبي.

(١٧٢) التتبع، المطبوع مع الإلزامات، للدارقطني (ص ٢٦٢).

(١٧٣) ذكر الدارقطني في العلل (١٥٣/٢)، أن الحديث اختلف فيه وفقاً ورفعاً على الشعبي وعلى سويد بن غفلة، ليس هذا موضع تفصيله، وللاستزادة انظر: بين الإمامين مسلم والدارقطني، لربيع المدخلي (ص ٣٤١).

أسماء بنت أبي بكرٍ الصديق، أربعتهم عن عبد الله بن عمر، عن عمر مرفوعاً بنحوه، وفيه قصة، دون ذكر الاستثناء (إِلَّا مَوْضِعَ إِصْبَعَيْنِ...).

ورواية عبد الله بن الزُّبَيْر، أخرجه البخاريُّ، رقم (٥٨٣٤)، ومسلم، رقم (٢٠٦٩/١١). من طريق أبي ذبيان خليفة بن كعب، عن ابن الزُّبَيْر، عن عمر مرفوعاً، بنحوه، دون ذكر الاستثناء.

ورواية أبي عثمان النَّهْدِيّ: أخرجه البخاريُّ، رقم (٥٨٢٨)، ومسلم، رقم (٢٠٦٩/١٤)، والنَّسَائِيّ في السُّنَنِ الْكُبْرَى، رقم (٩٥٥٠). من طريق شعبة، ومسلم، رقم (٢٠٦٩/١٥)، والنَّسَائِيّ في السُّنَنِ الْكُبْرَى، رقم (٩٥٥١). من طريقين عن هشام الدِّسْتَوَائِيّ، كلاهما عن قتادة، والبخاريُّ، رقم (٥٨٣٠)، ومسلم، رقم (٢٠٦٩/١٣). من طريق سُلَيْمَانَ التَّيْمِيّ، والبخاريُّ، رقم (٥٨٢٩)، ومسلم، رقم (٢٠٦٩/١٣، ١٢). من طريق عاصمٍ الْأَحْوَل، ثلاثتهم (قتادة، والتَّيْمِيّ، وعاصمُ الْأَحْوَل) عن أبي عثمان النَّهْدِيّ، عن عمر مرفوعاً، بنحوه.

ولمعه شاهدٌ من حديث أنس بن مالك، وعبد الله بن الزُّبَيْر، وأبي أُمَامَةَ الْبَاهِلِيّ صُدِّيٌّ بن عَجْلَان.

أما حديث أنس، أخرجه البخاريُّ، رقم (٥٨٣٢)، ومسلم، رقم (٢٠٧٣/٢١). من طريق عبد العزيز بن صُهَيْب، عن أنس بن مالك مرفوعاً. وأما حديث عبد الله بن الزُّبَيْر، أخرجه البخاريُّ، رقم (٥٨٣٣). من طريق ثابت بن أسلم البُنَانِيّ، عن عبد الله بن الزُّبَيْر مرفوعاً. وأما حديث أبي أُمَامَةَ الْبَاهِلِيّ، أخرجه مسلم، رقم (٢٠٧٤/٢٢). من طريق شدَّاد بن عبد الله الْقُرَشِيّ أبي عَمَّار، عن أبي أُمَامَةَ مرفوعاً.

وَالْخُلَاصَةُ: أَنَّ الْحَدِيثَ صَحِيحٌ مِنْ طَرِيقِ قَتَادَةَ، عَنْ الشَّعْبِيِّ، عَنْ سُؤَيْدِ بْنِ غَفَلَةَ، عَنْ عَمْرِو مَرْفُوعًا.

وَكَذَا ثَبَّتَ فِي الصَّحِيحِينَ بِمَتَابَعَاتٍ وَشَوَاهِدَ عَنْ عَدَدٍ مِنَ الصَّحَابَةِ.

الرابع: الصحابي أبو الطفيل المحكي، عامر بن واثلة

فنقل حرب بن إسماعيل عن أحمد بن حنبل أنه قال: "ما أعلم قتادة روى عن أحدٍ من أصحاب النبي ﷺ إلا عن أنسٍ" (١٧٤). ونفى الحاكم أن يكون قتادة سمع من أحدٍ من الصحابة غير أنس بن مالك، فقال: "لم يسمع من صحابي غير أنسٍ" (١٧٥). وورد في المقابل عن علي بن المديني أنه صحح سماع قتادة من أبي الطفيل (١٧٦). قلت: وقد ورد تصريح قتادة بالسَّمْع من أبي الطفيل عند مسلم الآتي تخريجه، وعند أحمد بن حنبل (١٧٧).

وكذا أخرج ابن عدي في الكامل (٨٧/٥)، وابن عساكر في تاريخ دمشق (١٢٩/٢٦). من طريقين عن سعيد بن أبي عروبة وشعبة، عن قتادة، أنه قال: سألتُ أبا الطفيل عن حديثٍ، وهو يطوفُ بالكعبة، فقال: "إِنَّ لِكُلِّ مَقَامٍ مَقَالًا". وإسناده صحيحٌ. ففيه ما يدلُّ صراحةً على أَنَّ قَتَادَةَ التَّقَى بِأَبِي الطُّفَيْلِ فِي مَوْسَمِ الْحَجِّ، وَبِذَلِكَ يَثْبُتُ سَمَاعُ قَتَادَةَ مِنْ أَبِي الطُّفَيْلِ فِي الْجُمْلَةِ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

ولقتادة عن أبي الطفيل حديثٌ واحد عند مسلم، فقد قال رحمه الله (ص ٥٠٢ رقم ١٢٦٩/٢٤٧): "حَدَّثَنِي أَبُو الطَّاهِرِ [السَّمْع، أحمد بن عمرو]، أَخْبَرَنَا ابْنُ

(١٧٤) المراسيل، لابن أبي حاتم (ص ١٦٨).

(١٧٥) معرفة علوم الحديث، للحاكم (ص ١١١).

(١٧٦) انظر: جامع التحصيل، للعلائي (ص ٢٥٥).

(١٧٧) المسند، لأحمد بن حنبل (٩٤/٤).

وَهَبْ، أَخْبَرَنَا عَمْرُو بْنُ الْحَارِثِ، أَنَّ قَتَادَةَ بْنَ دِعَامَةَ حَدَّثَهُ، أَنَّ أَبَا الطَّفِيلِ الْبَكْرِيَّ حَدَّثَهُ، أَنَّهُ سَمِعَ ابْنَ عَبَّاسٍ، يَقُولُ: "لَمْ أَرِ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَسْتَلِمُ غَيْرَ الرُّكْنَيْنِ الْيَمَانِيِّينَ" (١٧٨).

وَأَخْرَجَهُ أَحْمَدُ فِي الْمُسْنَدِ (٤٧٠/٥) رَقْم (٣٥٣٢). مِنْ طَرِيقِ عَبْدِ الْوَهَّابِ بْنِ عَطَاءٍ، وَرَوْحِ بْنِ عُبَادَةَ، وَأَخْرَجَهُ الطَّبْرَانِيُّ فِي الْمَعْجَمِ الْكَبِيرِ (٢٧٢/١٠) رَقْم (١٠٦٣٦)، وَالْبَيْهَقِيُّ فِي السُّنَنِ الْكُبْرَى (٧٦/٥) رَقْم (٩٠٢٣). مِنْ طَرِيقِ خَالِدِ بْنِ الْحَارِثِ، ثَلَاثَتُهُمْ عَنْ سَعِيدِ بْنِ أَبِي عَرُوبَةَ، عَنْ قَتَادَةَ بِهِ مَرْفُوعًا، بَلَفَظَ: (كَانَ مُعَاوِيَةُ لَا يَأْتِي عَلَى رُكْنٍ مِنْ أَرْكَانِ الْبَيْتِ إِلَّا اسْتَلَمَهُ، فَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ: "إِنَّمَا كَانَ نَبِيُّ اللَّهِ ﷺ يَسْتَلِمُ هَذَيْنِ الرُّكْنَيْنِ". فَقَالَ مُعَاوِيَةُ: لَيْسَ مِنْ أَرْكَانِهِ شَيْءٌ مَهْجُورٌ. قَالَ عَبْدِ الْوَهَّابِ: الرُّكْنَيْنِ: الْيَمَانِيُّ وَالْحَجَرُ). وَاللَّفْظُ لِأَحْمَدَ.

وَرَوَاهُ شُعْبَةُ عَنْ قَتَادَةَ، وَاخْتَلَفَ عَلَيْهِ: فَقَدْ أَخْرَجَهُ أَحْمَدُ، الْمُسْنَدَ (٧٣/٢٨) رَقْم (١٦٨٥٨). عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ جَعْفَرِ غُنْدَرٍ وَحِجَّاجِ بْنِ مُحَمَّدٍ الْأَعْمُورِ، وَ(١٠٦/٢٨) رَقْم (١٦٨٩٧). عَنْ يَحْيَى بْنِ سَعِيدِ الْقَطَّانِ، ثَلَاثَتُهُمْ عَنْ شُعْبَةَ، عَنْ قَتَادَةَ بِهِ مَرْفُوعًا، وَفِيهِ أَنَّ الَّذِي قَالَ: (لَيْسَ شَيْءٌ مِنْ أَرْكَانِهِ مَهْجُورٌ) هُوَ ابْنُ عَبَّاسٍ، وَالَّذِي رَفَعَ اسْتِلامَ الرُّكْنَيْنِ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ هُوَ مُعَاوِيَةُ بْنُ أَبِي سُفْيَانَ.

وَذَكَرَ الدَّارَقُطْنِيُّ فِي الْعِلَلِ (٥٥/٧) أَنَّ مُعَاذَ بْنَ مُعَاذٍ الْعَبْرِيِّ، وَأَبُو أُسَامَةَ حَمَّادَ بْنَ أُسَامَةَ رَوَاهُ عَنْ شُعْبَةَ عَنْ قَتَادَةَ بِهِ مَرْفُوعًا مِنْ حَدِيثِ مُعَاوِيَةَ. قَالَ شُعْبَةُ: "النَّاسُ يَخْتَلِفُونَ فِي هَذَا الْحَدِيثِ، يَقُولُونَ: مُعَاوِيَةُ هُوَ الَّذِي قَالَ: (لَيْسَ مِنَ الْبَيْتِ شَيْءٌ مَهْجُورٌ، وَلَكِنِّي حَفِظْتُهُ مِنْ قَتَادَةَ هَكَذَا" (١٧٩).

(١٧٨) الصَّحِيحُ، لِمُسْلِمٍ (ص ٥٠٢ رَقْم ١٢٦٩/٢٤٧).

(١٧٩) الْمُسْنَدُ، لِأَحْمَدَ بْنِ حَنْبَلٍ (٩٤/٤).

وأخرجه الطبراني في المعجم الكبير (٣٢٩/١٠) رقم (١٠٦٣٤). من طريق يحيى بن سعيد القطان، عن شعبة، عن قتادة، عن أبي الطفيل، عن ابن عباس مرفوعاً، بنحو رواية سعيد بن أبي عروبة.

وذكر الدارقطني في العلل (٥٥/٧) أنَّ خالد بن الحارث رواه عن شعبة، عن قتادة، عن أبي الطفيل، عن ابن عباس مرفوعاً بنحوه.

وذكر أيضاً في الموضع ذاته أنَّ وهب بن جرير تفرَّد بروايته عن شعبة عن قتادة، عن أبي الطفيل، عن معاوية موقوفاً. ثمَّ قال: "والصَّواب قول من قال: عن ابن عباس عن النبي ﷺ" (١٨٠). وقال ابن حجر: "قال عبد الله بن أحمد في العلل (١٨١) سألت أبي عنه. فقال: قلبه شعبة، وقد كان شعبة يقول: "النَّاسُ يُخَالِفُونِي فِي هَذَا، وَلَكِنِّي سَمِعْتُهُ مِنْ قَتَادَةَ هَكَذَا". انتهى، وقد رواه سعيد بن أبي عروبة عن قتادة على الصَّواب" (١٨٢).

وهو كما قالوا؛ فإنَّ شعبة اختلف عليه في رواية هذا الحديث فمرة مرفوعاً عن ابن عباس، ومرة عن معاوية مرفوعاً، ومرة عن معاوية موقوفاً، والصَّواب من ذلك عن ابن عباس مرفوعاً، وهي الموافقة لرواية اثنين من أصحاب قتادة، وهما: سعيد بن أبي عروبة، وهو أوثق النَّاس في قتادة، وعمرو بن الحارث.

ويؤكدُهُ أنَّ البخاريَّ أخرجه في الصَّحيح معلقاً (٥٨٢/٢)، عن محمد بن بكر، عن ابن جريج، عن عمرو بن دينار، عن أبي الشعثاء [جابر بن زيد] أنَّه قال: وَمَنْ

(١٨٠) العلل، للدَّارقطني (٥٥/٧).

(١٨١) لم أقف عليه بِصَيِّهِ في العلل، ولكن أشار الإمام أحمد في العلل (٣١٦/٣) إلى عِلَّةِ الْقَلْبِ دون التصريح بها.

(١٨٢) فتح الباري، لابن حجر (٤٧٤/٣).

يَبْقَى شَيْئًا مِنَ الْبَيْتِ؟. وكان معاوية يُسْتَلَمُ الْأَرْكَانَ، فقال له ابن عَبَّاسٍ رضي الله عنهما: إِنَّهُ لَا يُسْتَلَمُ هَذَانِ الرُّكْنَانِ^(١٨٣). فقال: ليس شَيْءٌ مِنَ الْبَيْتِ مَهْجُورٌ. وكان ابن الزُّبَيْرِ رضي الله عنهما يُسْتَلَمُهُنَّ كُلَّهُنَّ.

وكذا أخرجه عبد الرزاق في المُصَنَّف (٤٥/٥ رقم ٨٩٤٤)، وأحمد في المسند (١٩٨/٥ رقم ٣٠٧٤)، والترمذي في الجامع (ص ٢٠٨ رقم ٨٥٨)، والطبراني في المعجم الكبير (٢٧٠/١٠ رقم ١٠٦٣١)، والحاكم في المستدرک (٦٢٤/٣ رقم ٦٣٠٥). من طُرُقٍ عن عبد الله بن عثمان بن خُثَيْم، عن أبي الطفيل، عن ابن عباسٍ مرفوعاً، بنحو رواية سعيد بن أبي عروبة. وقال الترمذي عَقِبَهُ: "حديث ابن عباسٍ حديثٌ حسنٌ صحيحٌ". وقال الحاكم عَقِبَ الحديث: "هذا حديثٌ صحيح الإسناد، ولم يُخرِّجْاه". وهو كما قالوا.

وأخرجه أحمد في المسند (٣٦٩/٣ رقم ١٨٧٧). من طريق مجاهد عن ابن عَبَّاسٍ مرفوعاً بنحو رواية سعيد بن أبي عروبة.

والخلاصة: أَنَّ أَقْوَى طُرُقِ الْحَدِيثِ مَا رَوَاهُ سَعِيدُ بْنُ أَبِي عَرُوبَةَ، وَعَمَرُو بْنُ الْحَارِثِ، عَنْ قَتَادَةَ، عَنْ أَبِي الطُّفَيْلِ، عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ مَرْفُوعاً، وَفِي رِوَايَةِ سَعِيدٍ ذِكْرُ مَعَاوِيَةَ وَأَنَّهُ هُوَ الَّذِي قَالَ: "لَيْسَ شَيْءٌ فِي الْبَيْتِ مَهْجُورٌ" لَا ابْنَ عَبَّاسٍ، وَهُوَ الصَّوَابُ الْمَوْافِقُ لِرِوَايَةِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُثْمَانَ بْنِ خُثَيْمٍ عَنْ أَبِي الطُّفَيْلِ، وَلِرِوَايَةِ مُجَاهِدٍ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

الخامس: أَبُو قِلَابَةَ الْجَرْمِيُّ، عَبْدُ اللَّهِ بْنُ زَيْدٍ، الْأَزْدِيُّ، الْبَصْرِيُّ

نفى غير واحدٍ من الأئمة النَّقَّادِ سَمَاعَ قَتَادَةَ مِنْ أَبِي قِلَابَةَ، وَهَذِهِ أَقْوَالُهُمْ: قَالَ أَيُّوبُ السَّخْتْيَانِيُّ: "لَمْ يَسْمَعْ قَتَادَةُ مِنْ أَبِي قِلَابَةَ شَيْئًا، إِنَّمَا وَقَعَتْ كُتُبُ أَبِي قِلَابَةَ إِلَيْهِ،

(١٨٣) أي: الشَّامِيِّينَ. فتح الباري، لابن حجر، (٤٧٤/٣).

ومات أبو قَلَابَة بالشَّام^(١٨٤). وقال شعبة بن الحجاج: "كُنْتُ أَعْرِفُ إِذَا جَاءَ مَا سَمِعَ قَتَادَةُ مِمَّا لَمْ يَسْمَعْ؛ كَانَ إِذَا جَاءَ مَا سَمِعَ يَقُولُ: (حَدَّثَنَا أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ) وَ(حَدَّثَنَا الْحَسَنُ) وَ(حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ الْمُسَيَّبِ) وَ(حَدَّثَنَا مُطَرِّفٌ)، وَإِذَا جَاءَ مَا لَمْ يَسْمَعْ يَقُولُ: (قَالَ سَعِيدُ بْنُ جُبَيْرٍ) وَ(قَالَ أَبُو قَلَابَةَ)^(١٨٥).

وقال أبو زُرْعَةَ الدَّمَشَقِيُّ: سَمِعْتُ أَحْمَدَ بْنَ حَنْبَلٍ يُسْأَلُ عَنْ قَتَادَةَ: سَمِعَ مِنْ أَبِي قَلَابَةَ؟ فَقَالَ: "هُوَ يُحَدِّثُ عَنْهُ، وَلَا أَعْلَمُ أَنَّهُ قَالَ: يَعْنِي حَدَّثَنَا"^(١٨٦). وقال أيضاً: "لَمْ يَسْمَعْ قَتَادَةُ مِنْ أَبِي قَلَابَةَ شَيْئاً، إِنَّمَا بَلَّغَهُ عَنْهُ"^(١٨٧).

وقال ابن معين: "ولم يسمع من أبي قَلَابَةَ شَيْئاً"^(١٨٨). وقال أيضاً وهو يُعَدُّ الذين لم يسمع منهم قَتَادَةُ: "ولا من أبي قَلَابَةَ، إِنَّمَا حَدَّثَ عَنْ صَحِيفَةِ أَبِي قَلَابَةَ"^(١٨٩). وقال عمرو بن عليّ الفَلَّاسُ: "لم يسمع قَتَادَةُ مِنْ أَبِي قَلَابَةَ"^(١٩٠). وقال النَّسَائِيُّ: "قَتَادَةُ لَا نَعْلَمُ سَمِعَ مِنْ أَبِي قَلَابَةَ شَيْئاً"^(١٩١).

(١٨٤) تاريخ دمشق، لابن عساكر (٣١٠/٢٨). وانظر: الجزء الثاني من حديث يحيى بن معين (ص ٢٧٥).

(١٨٥) التمهيد، لابن عبد البر (٣٥/١). وبنحوه في: العلل، لأحمد (٢٤٢/٣)، وتاريخ أبي زُرْعَةَ الدَّمَشَقِيِّ (ص ٢١٥)، والمحدث الفاصل، لِلرَّامِهُرْمُزِيِّ (ص ٥٢٢)، وتاريخ دمشق، لابن عساكر (٣٠٨/٢٨).

(١٨٦) تاريخ أبي زُرْعَةَ الدَّمَشَقِيِّ (ص ٢١٥).

(١٨٧) المراسيل، لابن أبي حاتم (ص ١٧١).

(١٨٨) التاريخ، لابن معين، رواية الدُّورِيِّ (٩٤/٤).

(١٨٩) المصدر نفسه (١٠٠/٤). وانظر أيضاً منه (١٩٣/٤)، والمراسيل، لابن أبي حاتم (ص ١٧٢).

(١٩٠) تاريخ دمشق، لابن عساكر (٣٠٩/٢٨).

(١٩١) السُّنَنُ الْكُبْرَى، لِلنَّسَائِيِّ (٢٢١/٢).

فهذه النصوصُ عن الأئمةِ الأعلام تدلُّ دلالةً واضحةً على أنَّ قَتَادَةَ لم يَسْمَعْ من أبي قِلَابَةَ شيئاً من الحديثِ، لا قليل ولا كثير، واستدلَّ أَيُّوبُ السَّخْتِيَانِيُّ على عدم السَّماعِ بعدم إمكان اللقاء بينهما رُغم أنَّهما مُتَعَاصِرَيْنِ، وذلك أنَّ قَتَادَةَ بَصْرِيٌّ، وأمَّا أَبُو قِلَابَةَ وُلِدَ بالبصرة ثُمَّ قَدِمَ الشَّامَ في عهد عبد الملك بن مَرْوَانَ، وكانت ولايته من (٦٥ - ٨٦هـ)، وبقي بالشَّام إلى أن مات فيها^(١٩٢).

إلا أنَّه ورد ما يدلُّ على أنَّ أبا قِلَابَةَ بَقِيَ بالبصرة إلى أن مات القاضي عبد الرَّحْمَنِ بن أُذَيْنَةَ العبدِيُّ، فَطُلِبَ أَبُو قِلَابَةَ للقضاءِ فَهَرَبَ إلى الشَّامِ^(١٩٣)، وكانت وفاة ابن أُذَيْنَةَ بعد (٨٠هـ)^(١٩٤)، وعليه فيكونُ قَتَادَةُ قد عاصر أبا قِلَابَةَ في مكانٍ واحدٍ وهو البصرة (٢٠) عاماً على أقلِّ تقديرٍ، وهي معاصرةٌ قويَّةٌ كافيةٌ للسَّماعِ.

ولكن - مع هذه المعاصرة القويَّة - لم يأتِ ما يدلُّ على أنَّ قَتَادَةَ التقى بأبي قِلَابَةَ أو سمع منه، وتقدَّم أنَّ قَتَادَةَ كثيرُ الإرسالِ عَمَّنْ عاصرهم ولم يسمع منهم، وإنَّما وقعت له كُتُبُ أبي قِلَابَةَ.

ويُنَبِّهُ هنا أنَّ مسلماً أخرج لـ (قَتَادَةَ عن أبي قِلَابَةَ) في مَوْضِعَيْنِ يأتي تخرُّجُهُما، إلا أنَّه لم يُخْرِجْهُما احتجاجاً، وإنَّما أخرجها على سبيل المتابعة والاستشهاد في كلا الموضعين، أو لعلَّ مسلماً كان يرى صحَّةَ سماعِ قَتَادَةَ من أبي قِلَابَةَ في أحاديثٍ معيَّنة؛ اكتفاءً بالمعاصرة القويَّةِ بينهما، مع إمكان اللقاء.

(١٩٢) انظر: تاريخ دمشق، لابن عساكر (٢٨٧/٢٨).

(١٩٣) انظر: المصدر نفسه (٣٠٢/٢٨).

(١٩٤) انظر: الطبقات، لخليفة (ص ١٩٨). وذكر ابن حجر في الإصابة (٥/٢٢٤) أنَّ عبد الرَّحْمَنِ

مات بعد التَّسْعِينَ.

وَيُقَوِّي هذا الاحتمال عند مسلم أَنَّ أبا حاتم نصَّ على أَنَّ قتادة سَمِعَ من أَبِي قِلَابَةَ أَحْرَفًا، قال أبو حاتم: "وَقَتَادَةُ يُقَالُ: لَمْ يَسْمَعْ مِنْ أَبِي قِلَابَةَ إِلَّا أَحْرَفًا؛ فَإِنَّهُ وَقَعَ إِلَيْهِ كِتَابٌ مِنْ كُتُبِ أَبِي قِلَابَةَ" (١٩٥).

وقول أبي حاتم: (إِلَّا أَحْرَفًا) مُحْتَمِلٌ إِلَّا أَحْرَفًا سَمِعَهَا قَتَادَةُ مِنْ أَبِي قِلَابَةَ (١٩٦)، وهذا الاحتمال خِلَافَ مَا نَصَّ عَلَيْهِ الْأَثْمَةُ الْآخَرُونَ الَّذِينَ تَقَدَّمَ ذِكْرُ كَلَامِهِمْ، أَوْ إِلَّا أَحْرَفًا وَقَعَتْ إِلَيْهِ مِنْ أَحَدٍ كُتِبَ أَبُو قِلَابَةَ (١٩٧)، وهذا ما أثبتته الْأَثْمَةُ الْآخَرُونَ، وهذا الاحتمال أَقْرَبُ؛ فَحَمَلَ كَلَامَ أَبِي حَاتِمٍ عَلَى الْمَوَافِقِ مِنْ كَلَامِ الْأَثْمَةِ الْآخَرِينَ أُولَى، وَاللَّهُ أَعْلَمُ. فَالَّذِي يَظْهَرُ - وَاللَّهُ أَعْلَمُ - أَنَّ قَتَادَةَ لَمْ يَسْمَعْ مِنْ أَبِي قِلَابَةَ شَيْئًا مِنَ الْحَدِيثِ، وَإِنَّمَا وَقَعَتْ لَهُ بَعْضُ كُتُبِهِ فَأَخَذَهَا قَتَادَةُ وَرَوَى مِنْهَا، وَهَذِهِ صُورَةُ الْوِجَادَةِ الَّتِي قَالَ فِيهَا ابْنُ الصَّلَاحِ مِنْ بَابِ الْمُنْقَطِعِ وَالْمُرْسَلِ، غَيْرَ أَنَّهُ [أَيِ الْإِسْنَادِ] أَخَذَ شَوْبًا مِنَ الْإِتِّصَالِ بِقَوْلِهِ [أَيِ الرَّاوي]: (وَجَدْتُ بِخَطِّ فُلَانٍ) (١٩٨).

ولقتادة عن أبي قِلَابَةَ حديثان عند مسلم:

الحديثُ الأوَّلُ: قال الإمام مسلمٌ رحمه الله (ص ١٠٣٩ رقم ٢٥٧٧/٥٥):
 "حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ [المعروف بابن راهوييه]، ومحمد بن المثنى، كلاهما عن عبد الصمد بن عبد الوارث، حَدَّثَنَا هَمَّامٌ، حَدَّثَنَا قَتَادَةُ، عن أبي قِلَابَةَ، عن أبي أسماء

(١٩٥) العلل، لابن أبي حاتم (٤٣٤/١).

(١٩٦) ويكون الاستثناء حينئذٍ متصلًا، كقولنا: جاء الرجال إلا زيدًا.

(١٩٧) ويكون الاستثناء حينئذٍ منقطعًا، كقولنا: جاء الرجال إلا حمارًا.

(١٩٨) معرفة أنواع علم الحديث، لابن الصلاح (ص ٢٨٥). وانظر: جامع التحصيل، للعلائي

(ص ٢٦٠)، ونزهة النظر، لابن حجر (ص ١٢٧).

[الرَّحْبِيُّ، عمرو بن مَرْثَدَا، عن أَبِي ذُرٍّ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فيما يروي عن رَبِّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى: "إِنِّي حَرَمْتُ عَلَى نَفْسِي الظُّلْمَ وَعَلَى عِبَادِي فَلَا تَظَالَمُوا... الحديث".
وأخرجه أحمد في المسند (٣٣٢/٣٥ رقم ٢١٤٢٠). عن عبد الصمد به مرفوعاً، بنحوه مختصراً. وأخرجه الطيالسي في المسند (٣٧٠/١ رقم ٤٦٥)، وأحمد في المسند، رقم (٢١٤٢٠). عن عبد الرحمن بن مَهْدِي، كلاهما عن هَمَّام بن يحيى به مرفوعاً، بنحوه مختصراً. وإسناده من طريق قتادة ضعيف للانقطاع بين قتادة وأبي قِلَابَةَ، وإنما أخرجه مسلم استشهداً، حيث ذَكَرَ طريق قتادة بعد أن خرَّجه من طُرُقٍ أخرى صحيحة.

الحديث الثاني: قال الإمام مسلم رحمه الله (ص ١١٥٨ رقم ٢٨٨٩/١٩):
"وحدَّثني زُهَيْر بن حَرْب، وإسحاق بن إبراهيم، ومحمد بن المثنى، وابن بشار، قال إسحاق: أخبرنا، وقال الآخرون: حدَّثنا معاذ بن هشام، حدَّثني أبي، عن قتادة، عن أبي قِلَابَةَ، عن أبي أسماء الرَّحَبِيِّ، عن ثُوْبَانَ: أَنَّ نَبِيَّ اللَّهِ ﷺ قَالَ: "إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى زَوَى^(١٩٩) لِي الْأَرْضَ حَتَّى رَأَيْتُ مَشَارِقَهَا وَمَغَارِبَهَا، وَأَعْطَانِي الْكَزْزِينَ الْأَحْمَرَ وَالْأَبْيَضَ... الحديث".

وأخرجه ابن حبان في الصحيح (١٠٩/١٥ رقم ٦٧١٤). من طريق أبي خيثمة زُهَيْر بن حَرْب، وأخرجه البيهقي في السنن الكبرى (١٨١/٩ رقم ١٨٣٩٨). من طريق عبد الرحمن بن محمد بن منصور، كلاهما عن معاذ بن هشام به مرفوعاً بنحوه، وفيه زيادة: (وَأَنَّهُ سَيَرْجِعُ قِبَائِلُ مَنْ أُمِّتِيَ إِلَى التُّرْكِ وَعِبَادَةِ الْأَوْثَانِ، وَإِنَّ مِنْ أَخْوَفِ مَا أَخَافُ عَلَى أُمَّتِي الْأَثَمَةَ الْمُضِلِّينَ، وَإِنَّهُمْ إِذَا وُضِعَ السَّيْفُ فِيهِمْ لَمْ يُرْفَعْ عَنْهُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ، وَأَنَّهُ سَيَخْرُجُ مِنْ أُمَّتِي كَذَّابُونَ دَجَّالُونَ قَرِيبًا مِنْ ثَلَاثِينَ، وَإِنِّي

(١٩٩) أي: جَمَعَ الْأَرْضَ. النهاية، لابن الأثير (ص ٤٠٥).

خَاتَمُ الْأَنْبِيَاءِ لَا نَبِيَّ بَعْدِي، وَلَا تَزَالُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمَّتِي عَلَى الْحَقِّ مَنْصُورَةٌ حَتَّى يَأْتِيَ أَمْرُ اللَّهِ). وأخرجه ابن ماجه في السُّنَنِ (ص ٦٥١ رقم ٣٩٥٢). من طريق سعيد بن بشير، عن قتادة به مرفوعاً بنحو رواية ابن حبان والبيهقي.

والحديث صحيحٌ من طريق حماد بن زيد، عن أيوب، عن أبي قلابة، وسنده ضعيفٌ من طريق قتادة عن أبي قلابة للانقطاع بين قتادة وأبي قلابة، وإنما أخرج مسلم هذه الطريق المنقطعة استشهداً لا احتجاجاً، أو لعله يرى صحة رواية قتادة عن أبي قلابة للمعاصرة القويّة بينهما، والله أعلم.

خاتمة

وبعد، فقتادة كما نرى أحد الحفاظ الذين تدور عليهم الأسانيد، وممراد غالب الأئمة في وصفه بالتدليس هو روايته عمّن أدركهم وعاصروهم ولم يسمع، وهو ما يعرف بالمرسل الخفي عند بعض الأئمة المتأخرين.

وأكثر شيوخه في دراستنا هذه من كبار التابعين، وأحدهم صحابي هو أبو الطفيل، وأثبتت الدراسة سماعه من أكثرهم، على النحو الآتي:

• سالم بن أبي الجعد، لم ينفِ أحمد سماع قتادة منه مطلقاً، بل في بلد دون أخرى، وهو صحيح السماع عنه في غير الشام، وقد صرح بالسماع منه في حديث له عنه البخاري.

• وابن المسيب، لم يجزم ابن المديني وأحمد بعدم سماع قتادة منه، فكلامهما على الاحتمال، وقد ثبت لقاء قتادة به، بل لازمه وأخذ عنه العلم، ونص شعبة على سماعه منه، وروايته عنه عن شيوخه سوى أبي هريرة من أصح الأسانيد عند بعضهم، وأحاديثه في الصحيحين عن ابن المسيب عن غير أبي هريرة يرجح السماع.

- ومعاذة العدوية ، فالدراسة رجّحت سماعه منها ، وإن نفاه بعضهم ، ولقتادة حديث عنها في البخاري ، وآخر في مسلم صرّح فيها بالسماع منها.
- وعكرمة مولى ابن عباس ، يثبت الإمام أحمد سماع قتادة منه ، ويرد على من نفى السماع بتصريح قتادة بالسماع في عدّة أحاديث ، وله عنه في البخاري ثلاثة أحاديث ، هي قرينة قوية في صحة السماع.
- وأبو رافع الصائغ ، نفى سماع قتادة منه عدد من الأئمة ، منهم شعبة وأحمد وأبو داود وابن معين والدارقطني ، بل لم يثبت لقاء بينهما ، وأنّ بينهما واسطة في أحاديثه في الكتب الستة ، وهذا هو الأرجح ، والله أعلم ، وإن أخرج له البخاري حديثاً واحداً فيه تصريح بالسماع.
- وأبو العالية الرياحي ، قد ثبت سماع قتادة منه في الجملة ، وأنها أحاديث أكثر من الثلاثة أو الأربعة التي حددها شعبة ، ولقتادة عنه ثلاثة أحاديث في البخاري ، مُصَرَّحاً بالسماع منه في حديثين منها.
- وخلاس بن عمرو الهجري ، إنما ترك يحيى القطان ما كان من رواية قتادة عنه عن عليّ بن أبي طالب خاصّة ؛ لروايته عنه صُحُفاً وقعت له ، أمّا روايته عن خلاص عن غير عليّ ، فهي صحيحة ، سمعها منه قتادة. وحديث قتادة عن خلاص في صحيح مسلم جاء عن غير عليّ.
- وسنان بن سلمه وقاتدة ، كانا معاً في البصرة ، فاحتمال اللقاء بينهما قوي ، لذا فإنّ قول ابن معين لم يدركه غير مُسَلَّم ، ولقتادة عن سنان حديث واحد في مسلم أخرجه في الشواهد لنكتة بينتها في الدراسة.

• وعامر الشعبي، قد تأكد لقاء قتادة به، وصحَّ سماعه منه في الجملة، وإن نفى أئمة هذا السماع، ومسلم روى له حديثاً واحداً، أخرجه الترمذي، وقال: حسن صحيح.

• والصحابي أبو الطفيل، عامر بن واثلة، الصواب سماع قتادة منه، وإن جاء عن أحمد قوله: ما أعلم قتادة روى عن أحد من أصحاب النبي ﷺ إلا عن أنس، ونحوه قال الحاكم، ولقتادة عن أبي الطفيل حديث واحد عند مسلم صرح فيه بالسماع منه.

• وأبو قلابة الجرمي، أكثر الأئمة على عدم سماع قتادة منه، وهو الأرجح، إلا أحرافاً كما قال أبو حاتم الرازي، فتكون إما سماعاً وإما من كتبه، وحديثه في مسلم لم يخرججه احتجاجاً، بل على سبيل الاستشهاد، أو أنَّ مسلماً يرى صحة سماع قتادة منه في أحاديث معينة اكتفاء بالمعاصرة القوية بينهما مع إمكان اللقاء، فالله أعلم.

وأوصي في ختام بحثي بالتوجه نحو هذه الدراسات لأئمة مكثرين تدور عليهم الأسانيد، معروفين بكثرة الإرسال عمن عاصروهم، وذلك بالكشف عن سماع من له رواية عنهم من عدم السماع، أو بدراسة علاقة تلامذته به من حيث الطبقة والملازمة والثقة والإتقان لحديثه ونحو ذلك، في ضوء علم طبقات الرواة وتاريخهم والأماكن التي نزلوا بها إلى غير ذلك من العلوم، مما يوصلنا إلى نتائج مهمة تتعلق بعدم تصحيح حديث ظاهر إسناده الصحة، وهو مُعل بهذا النوع من الانقطاع الخفي.

والله الموفق والهادي إلى سواء السبيل، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

المصادر والمراجع

- [١] آثار البلاد وأخبار العباد: زكريا بن محمد القزويني (٦٨٢هـ)، دار صادر، بيروت.
- [٢] الآحاد والمثاني: أحمد بن عمرو ابن أبي عاصم (٢٨٧هـ)، تحقيق باسم الجوابرة، دار الرأية، الرياض، الطبعة الأولى ١٤١١هـ.
- [٣] أحوال الرجال: إبراهيم بن يعقوب الجوزجاني (٢٥٩هـ)، تحقيق صبحي السامرائي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٥هـ.
- [٤] الإصابة في تمييز الصحابة: أحمد بن علي ابن حجر (٨٥٢هـ)، تحقيق عبد الله التركي، بالتعاون مع مركز هجر للبحوث، الطبعة الأولى ١٤٢٩هـ.
- [٥] الإلزامات: المطبوع مع التتبع، علي بن عمر الدارقطني (٣٨٥هـ)، تحقيق مقبل بن هادي الوادعي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية ١٤٠٥هـ.
- [٦] الأنوار الكاشفة لما في كتاب أضواء على السنة من الزلل والتضليل والمجازفة: عبد الرحمن بن يحيى المعلمي (١٣٨٦هـ)، عالم الكتب، بيروت ١٤٠٢هـ.
- [٧] بحر الدم فيمن تكلم فيه الإمام أحمد بممدح أم ذم: يوسف بن حسن بن عبد الهادي ابن المبرد (ت: ٩٠٩هـ)، تحقيق وصي الله عباس، دار الرأية، الرياض، الطبعة الأولى ١٤٠٩هـ.
- [٨] البدر المنير في تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في الشرح الكبير: عمر بن علي ابن الملقن (٨٠٤هـ)، تحقيق مصطفى أبو الغيط وآخرين، دار الهجرة، الرياض، الطبعة الأولى ١٤٢٥هـ.

[٩] بيان الوهم والإيهام الواقعين في كتاب الأحكام: علي بن محمد ابن القطان الفاسي (٦٢٨هـ)، تحقيق الحسين آيت سعيد، دار طيبة، الرياض، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ.

[١٠] التاريخ: يحيى بن معين (٢٣٣هـ)، رواية العباس بن محمد الدوري (٢٧١هـ)، تحقيق أحمد محمد نور سيف، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، مكة المكرمة، ١٣٩٩هـ.

[١١] تاريخ أبي زرعة الدمشقي: عبد الرحمن بن عمرو (٢٨١هـ)، تحقيق خليل منصور، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٧هـ.

[١٢] التاريخ الأوسط: محمد بن إسماعيل البخاري (٢٥٦هـ)، تحقيق تيسير بن سعد، دار الرشد، الرياض، الطبعة الأولى ١٤٢٦هـ.

[١٣] التاريخ الكبير: محمد بن إسماعيل البخاري (٢٥٦هـ)، تحقيق عبد الرحمن المعلمي، دار الكتب العلمية، بيروت، طبعة ١٤٠٧هـ.

[١٤] التاريخ الكبير المعروف بتاريخ ابن أبي خيثمة: أحمد بن زهير بن حرب (٢٧٩هـ)، تحقيق صلاح هلال، الفاروق الحديثة، القاهرة، الطبعة الأولى ١٤٢٤هـ.

[١٥] تاريخ مدينة دمشق: علي بن الحسن بن هبة الله ابن عساكر (٥٧١هـ)، تحقيق عمر بن غرامة العمروي، دار الفكر ١٤١٥هـ. تاريخ مدينة دمشق: علي بن الحسن بن هبة الله ابن عساكر (٥٧١هـ)، تحقيق عمر بن غرامة العمروي، دار الفكر ١٤١٥هـ.

[١٦] تاريخ مدينة السلام: أحمد بن علي الخطيب البغدادي (٤٦٣هـ)، تحقيق بشار معروف، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى ١٤٢٢هـ.

[١٧] تحفة الأشراف بمعرفة الأطراف: للمزي، يوسف بن عبد الرحمن المزي (٧٤٢هـ)، تحقيق عبد الصمد عبد الشرف، المكتب الإسلامي، والدار القيمة، الطبعة الثانية ١٤٠٣هـ.

[١٨] تحفة التحصيل في ذكر رِاة المراسيل: أحمد بن عبد الرحمن العراقي (٨٢٦هـ)، تحقيقنا بالمشاركة، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ.

[١٩] تدريب الراوي في شرح تقريب التَّواري: عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (٩١١هـ)، تحقيق طارق عوض الله، دار العاصمة، الرياض، الطبعة الأولى ١٤٢٤هـ.

[٢٠] التعديل والتجريح لمن خرَّج له البخاري في الجامع الصحيح: سليمان بن خلف أبو الوليد الباجي (٤٧٤هـ)، تحقيق أبو ثَّابة حُسين، دار اللواء، الرياض، الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ.

[٢١] تغليق التعليق: أحمد بن علي ابن حجر (٨٥٢هـ)، تحقيق سعيد القزقي، المكتب الإسلامي، ودار عمَّار، الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ.

[٢٢] التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرَّافعي الكبير: أحمد بن علي (٨٥٢هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٩هـ.

[٢٣] التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد: يوسف بن عبد الله ابن عبد البر (٤٦٣هـ)، تحقيق: مجموعة من الباحثين، طبع وزارة الأوقاف والشؤون المغربية.

[٢٤] تهذيب السنن: محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية (٧٥١هـ)، مطبوع مع المختصر للمنزري، والمعالن للخطابي، تحقيق محمد حامد الفقهي، دار المعرفة، بيروت.

[٢٥] تهذيب التهذيب: أحمد بن علي ابن حجر (٨٥٢هـ)، تعليق مصطفى عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٥هـ.

- [٢٦] تهذيب الكمال في أسماء الرجال: يوسف بن عبد الرحمن المزي (٧٤٢هـ)، تحقيق بشار معروف، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية ١٤٠٣هـ.
- [٢٧] الثقات: محمد بن حبان التميمي (٣٥٤هـ)، تحقيق السيد شرف الدين أحمد، دار الفكر، الطبعة الأولى ١٣٩٥هـ.
- [٢٨] جامع البيان عن تأويل آي القرآن: محمد بن جرير الطبري (٣١٠هـ)، تحقيق عبد الله التركي، دار هجر، القاهرة، الطبعة الأولى ١٤٢٢هـ.
- [٢٩] جامع التحصيل في أحكام المراسيل: خليل بن كيكلدي العلائي (٧٦١هـ)، تحقيق حمدي عبد المجيد السلفي، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الثانية ١٤٠٧هـ.
- [٣٠] الجرح والتعديل: عبد الرحمن بن أبي حاتم الرازي (٣٢٧هـ)، تحقيق عبد الرحمن المعلمي، دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد، الهند، الطبعة الأولى ١٣٧١هـ.
- [٣١] الجزء الثاني من حديث يحيى بن معين (٢٣٣هـ) (الفوائد)، رواية أبي بكر المروزي، أحمد بن علي (٢٩٢هـ) عنه، تحقيق خالد السبتي، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الأولى ١٤١٩هـ.
- [٣٢] الجعديات، حديث علي بن الجعد (٢٣٠هـ): عبد الله بن محمد أبو القاسم البغوي (٣١٧هـ)، تحقيق رفعت فوزي عبد المطلب، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الأولى ١٤١٥هـ.
- [٣٣] الجمع بين كتابي أبي نصر الكلاباذي وأبي بكر الصبہاني رحمهما الله تعالى في رجال البخاري ومسلم، المشهور بـ الجمع بين رجال الصحيحين: محمد بن طاهر أبو الفضل المقدسي (٥٠٧هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت.

[٣٤] حلية الأولياء وطبقات الأصفياء: أحمد بن عبد الله أبو نعيم الأصبهاني (٤٣٠هـ)، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الرابعة ١٤٠٥هـ.

[٣٥] الديباج على صحيح مسلم بن الحجاج: عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (٩١١هـ)، تحقيق أبو إسحاق الحويني، دار ابن عفان، الخبر، الطبعة الأولى ١٤١٦هـ.

[٣٦] الرّوض المِعْطَار في خبر الأقطار: محمد الحميري، تحقيق: إحسان عباس، مكتبة لبنان، الطبعة الثانية ١٩٨٤م.

[٣٧] سؤالات ابن الجنيد ليحيى بن معين: إبراهيم بن عبد الله بن الجنيد (٢٦٠هـ تقريباً)، تحقيق أحمد محمد نور سيف، مكتبة الدار، المدينة المنورة، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ.

[٣٨] سؤالات أبي عبيد الآجري (بعد ٣٠٠هـ) أبا داود سليمان بن الأشعث السجستاني (٢٧٥هـ) في معرفة الرجال وجرهم وتعديهم: تحقيق عبد العليم البستوي، دار الاستقامة، مكة المكرمة، ومؤسسة الريان، بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ.

[٣٩] سؤالات الحاكم [محمد بن عبد الله] (٤٠٥هـ) اللدّار قطني علي بن عمر (٣٨٥هـ)، تحقيق موفق عبد القادر، مكتبة المعارف، الرياض، الطبعة الأولى ١٤٠٤هـ.

[٤٠] سؤالات محمد بن عثمان بن أبي شيبة (٢٩٧هـ) لعلي بن المديني (٢٣٤هـ)، تحقيق موفق عبد الله عبد القادر، مكتبة المعارف، الرياض، طبعة ١٤٠٤هـ.

[٤١] سؤالات مسعود بن علي السجزي (٤٣٨ أو ٤٣٩هـ) مع أسئلة البغداديين عن أحوال الرواة: محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري (٤٠٥هـ)، تحقيق موفق عبد القادر، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ.

- [٤٢] سننابن ماجه: محمد بن يزيد القزويني (٢٧٥هـ)، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر، بيروت.
- [٤٣] سنن أبي داود: سليمان بن الأشعث السجستاني (٢٧٥هـ)، تعليق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر.
- [٤٤] سنن الترمذي: للترمذي، محمد بن عيسى (٢٧٩هـ)، اعتنى به مشهور سلمان، مكتبة المعارف، الرياض، الطبعة الأولى.
- [٤٥] السنن الكبرى: أحمد بن شعيب النسائي (٣٠٣هـ)، تحقيق بإشراف شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢١هـ.
- [٤٦] السنن الكبرى: أحمد بن الحسين البيهقي (٤٥٨هـ)، تعليق محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثالثة ١٤٢٤هـ.
- [٤٧] سنن النسائي: للنسائي، أحمد بن شعيب (٣٠٣هـ)، اعتنى به مشهور سلمان، مكتبة المعارف، الرياض، الطبعة الأولى.
- [٤٨] السنّة: عمرو بن الضحاك الشيباني ابن أبي عاصم (٢٨٧هـ)، ومعه: ظلال الجنة في تخرّيج السنّة، للألباني، محمد ناصر الدين (١٤٢٠هـ)، المكتب الإسلامي، الطبعة الأولى ١٤٠٠هـ.
- [٤٩] سير أعلام النبلاء: محمد بن أحمد الذهبي (٧٤٨هـ)، تحقيق بشار معروف، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٧هـ.
- [٥٠] شرح علل الترمذي: عبد الرحمن بن أحمد ابن رجب (٧٩٥هـ)، تحقيق: همّام عبد الرحيم سعيد، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الثانية ١٤٢١هـ.
- [٥١] شرح معاني الآثار: أحمد بن محمد الطحاوي (٣٢١هـ)، تحقيق محمد زهري النّجار، ومحمد سيّد جاد الحق، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٣٩٩هـ.

- [٥٢] الصحيح: محمد بن إسماعيل البخاري (٢٥٦هـ)، اعتنى به أبو صهيب الكرمي، بيت الأفكار الدولية، الرياض، ١٤١٩هـ.
- [٥٣] الصحيح: مسلم بن الحجاج النيسابوري (٢٦١هـ)، اعتنى به أبو صهيب الكرمي، بيت الأفكار الدولية، الرياض، ١٤١٩هـ.
- [٥٤] صحيح ابن حبان: محمد بن حبان التميمي (٣٥٤هـ)، تحقيق شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية ١٤١٤هـ.
- [٥٥] صحيح ابن خزيمة: محمد بن إسحاق بن خزيمة (٣١١هـ)، تحقيق محمد مصطفى الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى ١٣٩٥هـ.
- [٥٦] صفة الصفوة: عبد الرحمن بن عليّ ابن الجوزي (٥٩٧هـ)، تحقيق محمد رواس قلنجي ومحمود فاخوري، دار المعرفة، بيروت ١٣٩٩هـ.
- [٥٧] الضعفاء: محمد بن عمرو العقيلي (٣٢٢هـ)، تحقيق حمدي السلفي، دار الصميعي، الرياض، الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ.
- [٥٨] الضعفاء والكذابين والمتروكين من رواة الأحاديث: عبّيد الله بن عبد الكريم أبو زرعة الرازي (٢٦٤هـ)، المطبوع مع كتاب: "أبو زرعة الرازي وجهوده في السّنة النبويّة"، لسعدي الهاشمي، مكتبة ابن القيم، الطبعة الثانية ١٤٠٩هـ.
- [٥٩] الطبقات: خليفة بن خياط (٢٤٠هـ)، رواية أبي عمران موسى بن زكريا التّستري، تحقيق أكرم ضياء العُمري، مطبعة العاني، بغداد، الطبعة الأولى ١٣٨٧هـ.
- [٦٠] طبقات الحنابلة: الحسين بن محمد بن بي يعلى (٥٢٦هـ)، تحقيق عبد الرحمن الثّمين، طبع الأمانة العامة للاحتفال بمرور مائة عام على تأسيس المملكة، ١٤١٩هـ.

[٦١] الطُّبَقَاتُ الْكَبِيرُ: مُحَمَّدُ بْنُ سَعْدٍ بْنِ مَنِيعٍ (٢٣٠هـ)، تحقيق علي محمد عمر، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الأولى ١٤٢١هـ.

[٦٢] طَبَقَاتُ الْمُدَلِّسِينَ أَوْ تَعْرِيفُ أَهْلِ التَّقْدِيسِ بِمَرَاتِبِ الْمُؤَصِّفِينَ بِالتَّدْلِيسِ: أَحْمَدُ بْنُ عَلِيٍّ ابْنِ حَجَرٍ (٨٥٢هـ)، تحقيق عاصم القرّيوتي، مكتبة المنار، عمان، الطبعة الأولى ١٤٠٣هـ.

[٦٣] عِلَلُ الْأَحَادِيثِ فِي كِتَابِ الصَّحِيحِ لِمُسْلِمِ بْنِ الْحَجَّاجِ: مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي الْحُسَيْنِ ابْنِ عَمَّارٍ الشَّهِيدِ (٣١٧هـ)، تحقيق علي حسن الحلبي، دار الهجرة، الرياض، الطبعة الأولى ١٤١٢هـ.

[٦٤] الْعِلَلُ الْوَارِدَةُ فِي الْأَحَادِيثِ النَّبَوِيَّةِ: عَلِيُّ بْنُ عَمْرِو الدَّارِقُطَنِيِّ (٣٨٥هـ)، تحقيق محفوظ الرحمن زين الله، دار طيبة، الرياض، الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ.

[٦٥] وَتَكْمِلَةُ الْعِلَلِ: تَحْقِيقُ: مُحَمَّدُ الدَّبَّاسِيُّ، دَارُ ابْنِ الْجَوْزِيِّ، الطبعة الأولى ١٤٢٧هـ.

[٦٦] الْعِلَلُ وَمَعْرِفَةُ الرِّجَالِ: الْإِمَامُ أَحْمَدُ بْنُ حَنْبَلٍ (٢٤١هـ)، رواية ابنه عبد الله، تحقيق وصيّ الله عباس، المكتب الإسلامي، بيروت، ودار الخاني، الرياض، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ.

[٦٧] الْعِلَلُ وَمَعْرِفَةُ الرِّجَالِ: الْإِمَامُ أَحْمَدُ بْنُ حَنْبَلٍ (٢٤١هـ)، رواية المروزي، والميموني، وصالح، تحقيق وصيّ الله عباس، الدَّارُ السَّلَفِيَّةُ، بومباي، الهند، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ.

[٦٨] عُمْدَةُ الْقَارِي شَرْحُ صَحِيحِ الْبَخَارِيِّ: مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ الْعَيْنِيِّ (٨٥٥هـ)، تحقيق عبد الله محمود عمر، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢١هـ.

- [٦٩] عون المعبود شرح سنن أبي داود: محمد شمس الحق العظيم آبادي (١٣٢٩هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية ١٤١٥هـ.
- [٧٠] غرر الفوائد المجموعة في بيان ما وقع في صحيح مسلم من الأسانيد المقطوعة: رشيد الدين يحيى بن علي العطّار (٦٦٢هـ)، تحقيق سعد الحميد، مكتبة المعارف، الرياض، الطبعة الأولى ١٤٢١هـ.
- [٧١] فتح الباري بشرح صحيح البخاري: أحمد بن علي ابن حجر (٨٥٢هـ)، دار المعرفة، بيروت، ١٣٧٩هـ.
- [٧٢] فتح الباري شرح صحيح البخاري: عبد الرحمن بن أحمد ابن رجب (٧٩٥هـ)، تحقيق طارق عوض الله، دار ابن الجوزي، الطبعة الأولى ١٤١٧هـ.
- [٧٣] فيض القدير شرح الجامع الصغير: محمد المدعو بـ عبد الرؤوف المناوي (١٠٣١هـ)، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، الطبعة الأولى ١٣٥٦هـ.
- [٧٤] الكامل في ضعفاء الرجال: عبد الله بن عدي الجرجاني (٣٦٥هـ)، تحقيق سهيل زكار، يحيى مختار غزّاوي، دار الفكر، بيروت، الطبعة الثالثة ١٤٠٩هـ.
- [٧٥] الكشف الحثيث عمّن رُمي بوضع الحديث: إبراهيم بن محمد الحلبي، سبط ابن العجمي، (٨٤١هـ)، تحقيق صبحي السامرائي، عالم الكتب ومكتب النهضة العربية، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ.
- [٧٦] لسان العرب: محمد بن مكرم ابن منظور (٧١١هـ)، تحقيق نخبة من العاملين بدار المعارف، القاهرة، ١٩٠٠م.
- [٧٧] لسان الميزان: أحمد بن علي ابن حجر (٨٥٢هـ)، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، الطبعة الأولى ١٤٢٣هـ.

[٧٨] المُحدّث الفاصل بين الرَّاوي والواعي: الحسن بن عبد الرحمن الرامهرمزي (٣٦٠هـ)، تحقيق الدكتور محمد عجّاج الخطيب، دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى ١٣٩١هـ.

[٧٩] المراسيل: عبد الرحمن بن أبي حاتم الرازي (٣٢٧هـ)، تحقيق شكر الله قوجاني، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية ١٤١٨هـ.

[٨٠] المرسَل الخفيّ وعلاقته بالتدليس، دراسة نظريّة وتطبيقية على مرويات الحسن البصريّ: الشّريف حاتم العوني، دار الهجرة، الرياض، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ.

[٨١] المُستدرك على الصّحيحين: محمّد بن عبد الله الحاكم النيسابوري (٤٠٥هـ)، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٤١١هـ.

[٨٢] المسند: أبو يعلى أحمد بن علي الموصلي (٣٠٧هـ)، تحقيق حسين أسد، دار المأمون، دمشق، الطبعة الثانية ١٤١٠هـ.

[٨٣] المسند: الإمام أحمد بن حنبل (٢٤١هـ)، تحقيق بإشراف شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٦هـ.

[٨٤] المسند: إسحاق بن إبراهيم ابن راهويّه (٢٣٨هـ)، تحقيق عبد الغفور البلوشي، مكتبة الإيمان، المدينة المنورة، الطبعة الأولى ١٤١٢هـ.

[٨٥] المسند: أبو داود الطيالسيّ، سليمان بن داود (٢٠٤هـ)، تحقيق محمد عبد الحسن التركي، دار هجر، القاهرة، الطبعة الأولى ١٤١٩هـ.

[٨٦] المسند: عبد الله بن الزبير الحميدي (٢١٩هـ)، تحقيق حسين أسد، دار السقا، دمشق، ١٩٩٦م.

- [٨٧] المسند، المعروف بسُنن الدَّارمي: عبد الله بن عبد الرَّحمن الدارمي (٢٥٥هـ)، تحقيق حسين أسد، دار المغني، الرياض، الطبعة الأولى ١٤٢١هـ.
- [٨٨] المصنّف: عبد الرزاق بن همام الصنعانيّ (٢١١هـ)، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي، منشورات المجلس العلمي، الطبعة الأولى ١٣٩٢هـ.
- [٨٩] المصنّف في الأحاديث والآثار: عبد الله بن محمد ابن أبي شيبة (٢٣٥هـ)، تحقيق كمال الحوت، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الأولى ١٤٠٩هـ.
- [٩٠] المعجم الكبير: سليمان بن أحمد الطبراني (٣٦٠هـ)، تحقيق حمدي عبد المجيد السلفي، مكتبة العلوم والحكم، الموصل، الطبعة الثانية ١٤٠٤هـ.
- [٩١] معجم مقاييس اللغة: لأحمد بن فارس (٣٩٥هـ)، تحقيق عبد السلام هارون، دار الفكر، طبعة ١٣٩٩هـ.
- [٩٢] معرفة أنواع علم الحديث: عثمان بن عبد الرحمن ابن الصلاح (٦٤٣هـ)، تحقيق عبد اللطيف الهميم، وماهر الفحل، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢٣هـ.
- [٩٣] معرفة الثقات: أحمد بن عبد الله العجلي (٢٦١هـ)، تحقيق عبد العليم عبدالعظيم البستوي، مكتبة الدار، المدينة النبوية، الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ.
- [٩٤] معرفة علوم الحديث: محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري (٤٠٥هـ)، تحقيق السيد معظم حسين، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية ١٣٩٧هـ.
- [٩٥] المعرفة والتاريخ: يعقوب بن سفيان الفسوي (٢٧٧هـ)، تحقيق: أكرم ضياء العمرى، مكتبة الدار، المدينة النبوية، الطبعة الأولى ١٤١٠هـ.
- [٩٦] المنتخب من العلل للخلال: عبد الله بن أحمد ابن قدامة المقدسي (٦٢٠هـ)، تحقيق طارق عوض الله، دار الراية، الرياض، الطبعة الأولى ١٤١٩هـ.

[٩٧] *الْمُنْتَخَبُ مِنْ مَسْنَدِ عَبْدِ بْنِ حَمِيدٍ* (٢٤٩هـ)، تحقيق صبحي السامرائي، ومحمود الصّعيديّ، مكتبة السّنة، القاهرة، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ.

[٩٨] *الْمُنْهَاجُ شَرْحُ صَحِيحِ مُسْلِمَ بْنِ الْحَجَّاجِ*: يحيى بن شَرَفِ النّووي (٦٧٦هـ)، دار إحياء التراث العربيّ، بيروت، الطبعة الثانية ١٣٩٢هـ.

[٩٩] *مِنْ كَلَامِ أَبِي زَكْرِيَا يَحْيَى بْنِ مَعِينٍ* (٢٣٣هـ) *فِي الرِّجَالِ*، رواية أبي خالد الدَّقَّاق، يزيد بن الهيثم بن طَهْمَان (٢٨٤هـ)، تحقيق أحمد محمد سيف، دار المأمون للتراث، دمشق، ١٤٠٠هـ.

[١٠٠] *الموطأ: الإمام مالك بن أنس* (١٧٩هـ)، تحقيق محمد مصطفى الأعظمي، مؤسسة زايد للأعمال الخيرية، الطبعة الأولى ١٤٢٥هـ.

[١٠١] *مِيزَانُ الْإِعْتِدَالِ فِي نَقْدِ الرِّجَالِ*: محمد بن أحمد الذهبي (٧٤٨هـ)، تحقيق علي محمد البجاويّ، دار المعرفة، بيروت.

[١٠٢] *نَزْهَةُ النَّظَرِ فِي تَوْضِيحِ نُخْبَةِ الْفِكْرِ فِي مِصْطَلَحِ أَهْلِ الْأَثَرِ*: أحمد بن علي ابن حجر (٨٥٢هـ)، تحقيق نور الدين عتّار، مطبعة الصّباح، دمشق، الطبعة الثالثة ١٤٢١هـ.

[١٠٣] *التُّكْتُ عَلَى كِتَابِ ابْنِ الصَّلَاحِ*: أحمد بن علي ابن حجر (٨٥٢هـ)، تحقيق ربيع بن هادي المدخليّ، مكتبة الفرقان، الطبعة الثانية ١٤٢٤هـ.

[١٠٤] *النِّهَايَةُ فِي غَرِيبِ الْحَدِيثِ وَالْأَثَرِ*: المبارك بن محمد ابن الأثير الجزري (٦٠٦هـ)، أشرف عليه وقَدَّم له: علي بن حسن الحلبي، دار ابن الجوزي، الدمام، الطبعة الأولى ١٤٢١هـ.

[١٠٥] *هَدْيُ السَّارِي مُقَدِّمَةُ فَتْحِ الْبَارِي*: أحمد بن علي ابن حجر (٨٥٢هـ)، دار المعرفة، بيروت، ١٣٧٩هـ.

Sheik-Narrators that Qatada may have not Heard from: Applied Study

Prof. Nafez Hussain Othman Hammad

Professor of Hadith Sciences

Head of Hadith Sciences Department at IUG

Islamic University - Gaza

profhammad@hotmail.com

Abstract. Hadith critics questioned whether Qatada bin Al-Sadosi heard directly from a number of his sheik-narrators. Conversely, a number of the Hadiths in question is included in Sahih Al-Bukhari and Sahih Muslim.

This research examines the accuracy of these Hadith critics' judgments and explains the rationale behind narrating Qatada's Hadiths in Sahih Al-Bukhari and Sahih Muslim.

الحصانة الدبلوماسية في الشريعة الإسلامية

الدكتور ماهر ذيب أبو شاويش

أستاذ الفقه المشارك

جامعة طيبة - كلية الآداب والعلوم الإنسانية ببنع

قسم الدراسات الإسلامية

ملخص البحث. تناول هذا البحث مسألة من المسائل المتعلقة بالعلاقات الدولية، ألا وهي الحصانة الدبلوماسية، وهي جملة من الامتيازات التي تُمنح للمبعوث الدبلوماسي؛ تجعله في حُرِّزٍ ووقاية، ومأمّن شخصي، وقضائي، ومالي؛ الأمر الذي يُمكنه من القيام بالمهمة، أو المهام الموكلة إليه.

وقد بيّنتُ في هذا البحث المقصود بالحصانة الدبلوماسية، ومكانتها، والتكيف الفقهي لها، وأنواعها. وتوصّلتُ في هذا البحث إلى أن الشريعة الإسلامية كان لها السبق على جميع القوانين الدولية المعاصرة في إرساء قواعد، وأصول الحصانة الدبلوماسية، وأن الفقهاء نصّوا في مُصنّفاتهم على أحكام هذه المسألة، وبيان متعلّقاتها وفروعها.

المقدمة

الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام، الأتمّان، الأكملان، على أفضل الخلق والرسول، سيدنا محمد، وعلى آله، وصحبه أجمعين، ومن تبعهم بإحسانٍ إلى يوم الدين، أمّا بعد:

فقد أرسل الله سبحانه وتعالى نبيه محمداً عليه الصلاة والسلام برسالةٍ عالميةٍ إلى جميع البشر، من عربٍ وعجم، قال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾^(١)، وثبت عن النبي عليه الصلاة والسلام كما في حديث جابر بن عبد الله، أنّه قال: "أُعْطِيتُ خَمْساً لَمْ يَعْطَهُنَّ نَبِيٌّ مِنِّي قَبْلِي، نُصِرْتُ بِالرَّعْبِ مَسِيرَةَ شَهْرٍ، وَجُعِلَتْ لِي الْأَرْضُ مَسْجِداً وَطَهوراً، فَأَيُّمَا رَجُلٍ مِن أُمَّتِي أَدْرَكْتَهُ الصَّلَاةَ فَلْيَصِلْ، وَأُحِلَّتْ لِي الْغَنَائِمُ، وَلَمْ تَحُلْ لِأَحَدٍ قَبْلِي، وَأُعْطِيتُ الشَّفَاعَةَ، وَكَانَ النَّبِيُّ يُبْعَثُ إِلَى قَوْمِهِ خَاصَّةً، وَيُبعَثُ إِلَى النَّاسِ عَامَّةً"^(٢)

وقد قام عليه الصلاة والسلام بأداء تلك الرسالة، وتبليغ الدعوة على أتم وأكمل الوجوه؛ فكان يُرْسَلُ الرُّسُلَ بالكتب، إلى رؤساء القبائل، والملوك، والأمرأ؛ يدعوهم إلى الدخول في دين الله تعالى، وكذلك كان عليه الصلاة والسلام يستقبلُ رسلَ الأعداء، مِن قَبْلِ الملوك والحُكَّام، وحذا خلفاؤه - رضي الله عنهم - في إيفاد الرُّسل واستقبال الرُّسل حذوه عليه الصلاة والسلام.

وقد كان عليه الصلاة والسلام، وخلفاؤه الراشدون، يعطون الرسل الذين يقدمون إليهم أماناً على حياتهم، وأموالهم، وأعراضهم، وأعوانهم، ومن رافقهم،

(١) سورة الأنبياء، آية ١٠٧

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب التيمم، باب قوله تعالى: " فلم تجدوا فاء فتيتموا صعيدا طيبا "، ج ١،

ص ٣٢٨، رقم ٣٣٥، ومُشَلَّم في صحيحه، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، ج ١، ص ٥٢١، رقم ٥٢١

والشواهد على ذلك من خلال سيرته عليه الصلاة والسلام، والتاريخ الإسلامي كثيرة.

وبذلك تكون الشريعة الإسلامية أُرست أساساً مهماً، ومبدءاً من المبادئ الهامة التي يقوم عليها أساس التعاون والتواصل بين الدول والجماعات، ألا وهو مبدأ الحصانة الدبلوماسية.

فالحصانة الدبلوماسية من المصطلحات المعاصرة، التي نصَّ القانون الدوليُّ عليها، وتتضمَّن إعطاء المبعوث السياسيَّ "الرسول" بعض الامتيازات التي تُمكنه من أداء رسالته، بيسرٍ وسهولةٍ، دون أيِّ خوفٍ من قِبَل الدولة المستقبلية.

وقد يَظُنُّ البعضُ بأنَّ السَّيِّقَ في معرفة ما يسمَّى بالحصانة الدبلوماسية، وما تقتضيه، كان للقانون الدوليِّ المعاصر، وليس الأمر كذلك، بل إنَّ الشريعة الإسلامية، بنصوصها من الكتاب والسنة تَنَاولَتْ هذا المبدأ، وتناول فقهاء الإسلام — على مختلف مذاهبهم — أحكام هذه المسألة، وتفرعاتها.

ويهدفُ هذا البحثُ إلى بيان مسألة الحصانة الدبلوماسية من منظور الشريعة الإسلامية، ومعرفة الأحكام الفقهيَّة المتعلقة بها التي أرساها فقهاء الإسلام، بالإضافة إلى إثبات سَبْقِ الشريعة الإسلامية في النص على الحصانة الدبلوماسية، وإرساء قواعدها، وأصولها، ومقتضياتها.

وقد اقتضى البحثُ في هذه المسألة أن يكون في مقدمة، ومَبْحَثَيْن، وخاتمة، على النحو الآتي :

المبحث الأول: التعريف بالحصانة الدبلوماسية ومكانتها والتكييف الفقهي لها

المطلب الأول: التعريف بالحصانة الدبلوماسية.

الفرع الأول: الحصانة الدبلوماسية باعتبارها مركباً إضافياً.

الفرع الثاني : الحصانة الدبلوماسية باعتبارها لقباً.

المطلب الثاني : مكانة الحصانة الدبلوماسية.

الفرع الأول : مكانة التمثيل الدبلوماسي.

الفرع الثاني : مكانة الحصانة الدبلوماسية.

المطلب الثالث : التكيف الفقهي للحصانة الدبلوماسية.

المبحث الثاني: أنواع الحصانة الدبلوماسية في القانون الدولي وحكم كل منها في الشريعة الإسلامية

المطلب الأول : الحصانة الشخصية.

المطلب الثاني : الحصانة القضائية.

المطلب الثالث : الحصانة المالية.

المبحث الثالث: نواقض الحصانة الدبلوماسية

والله من وراء القصد، وأسأل الله تعالى أن يجعل هذا العمل خالصاً لوجهه الكريم، إنه سميع عليم

المبحث الأول: التعريف بالحصانة الدبلوماسية ومكانتها والتكيف الفقهي لها

يتضمن هذا المبحث تعريفاً بالحصانة الدبلوماسية، وأهميتها في الشريعة الإسلامية، والتكيف الفقهي لها، ويمكن بيان ذلك في ثلاثة مطالب على النحو الآتي :

المطلب الأول: التعريف بالحصانة الدبلوماسية

إن مصطلح الحصانة الدبلوماسية من المصطلحات الحادثة المعاصرة، وهذا المطلب يتضمن تعريفاً بهذا المصطلح، وبيان أصله. ويمكن بيان ذلك على النحو الآتي :

الفرع الأول: الحصانة الدبلوماسية باعتبارها مركباً إضافياً

إن مصطلح " الحصانة الدبلوماسية " باعتباره مركباً إضافياً يتكوّن من جزأين رئيسيين: الحصانة والدبلوماسية، وكلاهما لا بد من بيان معناه في اللغة والاصطلاح على حدة، وذلك أن معرفة المركب الإضافي تتوقّف على معرفة كل جزء منه على حدة - أي المضاف وهو الحصانة، والمضاف إليه وهو الدبلوماسية - وبيان ذلك على النحو الآتي:

الحصانة لغة واصطلاحاً:

- **الحصانة لغة:** أصلُ الحصانة المنع، يُقال مدينة حصينة: أي منيعة على كل عدوٍّ وباغٍ، ويُقال: درعُ حصينة، والحصنُ كل موضع حصين لا يُوصَلُ إلى ما في جوفه، والجمع حصُون، وحصن حصين: من الحصانة^(٣)، وتطلق الحصانة في اللغة على عدة معانٍ^(٤)، منها المناعة والتحرُّز؛ كما في قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمْنَاهُ صَنْعَةَ لَبُوسٍ لَّكُمْ لِنُحْصِنَكُمْ مِنْ بَأْسِكُمْ فَهَلْ أَنْتُمْ شَاكِرُونَ﴾^(٥)، ومنها العِفَّة؛ كما في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِي أَحْصَنْتَ فَرَجَهَا﴾^(٦)، أي أَعَفَّته، ومنها الحرية؛ كما في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ لَّمْ

(٣) ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط. الثالثة ١٤١٤هـ، ج ١٣، ص ١١٩، ابن فارس، أحمد بن زكريا، مقاييس اللغة، دار الجليل، بيروت، ط. الثانية، ١٤٢٠هـ، ج ٥، ص ٢٠.

(٤) ابن منظور، لسان العرب، ج ١٣، ص ١١٩، ابن فارس، مقاييس اللغة، ج ٥، ص ٢٠، الفيروز آبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط. السادسة، ١٤١٩هـ، ص ١١٩، الفيومي، أحمد بن محمد بن علي، المصباح المنير، المكتبة العصرية، بيروت، ط. الثالثة، ١٤٢٠هـ، ص ٧٥، الزيات، إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، المكتبة الإسلامية، تركيا، د ت، ج ٢، ص ٢١٦.

(٥) سورة الأنبياء، آية ٨٠.

(٦) سورة الأنبياء، آية ٩١.

يَسْتَطِيعُ مِنْكُمْ طَوْلًا أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمَنْ مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فَيَّيْتِكُمْ
الْمُؤْمِنَاتِ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِكُمْ ^(٧)، ومنها الزواج؛ كما في قوله تعالى: ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ
مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ^(٨)﴾.

من خلال ما تقدّم نخلص إلى أن الحصانة في اللغة تطلق على عدة معانٍ:
المناعة، والتحرز، والعفة، والوقاية.

- **الحصانة اصطلاحاً:** لا يخرج المعنى الاصطلاحي للحصانة عن معناه
اللغوي؛ فيراد بهذا المصطلح الحماية، ومنع الأذى، والتحرز، والوقاية، وهو المعنى
المناسب لمصطلح الحصانة الدبلوماسية الذي نحن بصدد الكلام عنه.
الدبلوماسية لغة واصطلاحاً:

- **الدبلوماسية لغة:** كلمة الدبلوماسية من الكلمات اليونانية الإغريقية
الأصل، وهي مُشتَقَّةٌ مِنَ الكلمة diploma ومعناها: يطوي، وهذه الكلمة كانت تُطلقُ
في العهد اليوناني القديم على وثيقة خاصة رسمية تصدر عن الحكام السياسيين
والزعماء في المجتمع اليوناني، وتُمنَحُ لأشخاصٍ مُعيَّنين، مما يجعلُ لأولئك الأشخاص
امتيازاتٍ خاصة ^(٩)، وهذه الوثيقة تفيدُ صاحبها بحق التجوّل في أنحاء الإمبراطورية،
وإلقاء الحماية من لدُنْ سلطانها ^(١٠)، وتسهيل قيامه بالمهام الموكلة إليه.

(٧) سورة النساء، آية ٢٥

(٨) سورة النساء، آية ٢٤

(٩) أبو هيف علي صادق، القانون الدبلوماسي، منشأة المعارف، الإسكندرية، ط. الأولى، ١٩٩٤م، ص ١٦،

سلامة، عبد القادر سلامة، التمثيل الدبلوماسي والقنصل المعاصر والدبلوماسي في الإسلام، دار النهضة

العربية، ط. الأولى ١٩٩٦م، ص ٣٤

(١٠) سلامة، عبد القادر سلامة، التمثيل الدبلوماسي والقنصل المعاصر والدبلوماسي في الإسلام، ص ٣٤ - ٣٥

ثم انتقل مصطلح الدبلوماسية من اليونانية إلى اللاتينية ثم إلى اللغات الأخرى، ومنها العربية.

- **الدبلوماسية اصطلاحاً:** عُرِّفَ مصطلح الدبلوماسية بعدة تعريفات، منها:

- ١ - "فن إدارة العلاقات الدولية" ^(١١).
 - ٢ - "علم وفن تمثيل الدول، وإجراء المفاوضات" ^(١٢).
 - ٣ - "فن تمثيل الحكومة، ورعاية مصالح الدولة لدى بلد أجنبي" ^(١٣).
 - ٤ - "الوسيلة التي يتبعها أحد أشخاص القانون الدولي؛ لتسيير الشؤون الخارجية بالوسائل السلمية" ^(١٤).
 - ٥ - "إدارة العلاقات الدولية عن طريق المفاوضات، أو طريقة معالجة وإدارة هذه العلاقات بواسطة السفراء والممثلين الدبلوماسيين" ^(١٥).
 - ٦ - "إدارة العلاقات الدولية عن طريق التفاوض والأسلوب التي تنظم وتوجه به هذه العلاقات بواسطة السفراء، والمبعوثين، وعمل الدبلوماسي وفنه" ^(١٦).
- من خلال التعريفات السابقة يُمكن القول إنّ الدبلوماسية:
- "إدارة العلاقات الدولية عن طريق السفراء ونحوهم بما يحقق رعاية مصالح الدولة المُرسِلة لدى الدولة الأخرى".

(١١) الملاح، محمد علي، الحصانات والامتيازات الدبلوماسية في القانون الدولي، دار القنطرة العربية، بيروت، ط. ج ١، ص ٤٤

(١٢) أبو هيف، علي صادق، القانون الدبلوماسي، ص ١٢

(١٣) غازي حسن، الوجيز في الدبلوماسية المعاصرة، د.ن، ط. الأولى ١٩٧٦م، ص ٤٧

(١٤) البكري، محمد أحمد، العلاقات الدبلوماسية بين الدول، دار البيارق، لبنان، ط. الأولى ١٩٩٤م، ص ١٩

(١٥) البكري، العلاقات الدبلوماسية بين الدول، ص ١٩

(١٦) أبو هيف، علي صادق، القانون الدبلوماسي، ص ١٢

ويُطلق على الشخص أو الأشخاص الذين يتولّون القيام بالمهام الدبلوماسية بالدبلوماسية، أو أفراد السلّك الدبلوماسي - كالسفير والقنصل والقائم بالأعمال - فالدبلوماسية: هو الشخص الذي ينتدبه رئيس دولته بكتابٍ مُعتمدٍ خاص؛ ليمثّله شخصياً، أو يمثّل حكومته؛ للقيام بقضاء مصالح بلاده ومواطنيها لدى بلاط الدولة المُوفد إليها^(١٧).

ويُقابل الدبلوماسي في الفقه الإسلامي الرسول أو السفير؛ فالرسول عند الفقهاء مَنْ يُرسله حاكم الدولة لدولة أخرى؛ لأداء رسالة معينة، مِنْ عقد صلح أو هدنة، أو فداء، أو تحالف، أو تبليغ رسالة الإسلام، أو غير ذلك مما يتعلّق بالمهام والمصالح الموكلة إليه.

والتاريخ الإسلامي مِنْ لدُنْ عصر النبي، عليه الصلاة والسلام، حافلٌ بنماذج وأمثلة كثيرة تدل على أن الشريعة الإسلامية عرّفت مصطلح الدبلوماسية والدبلوماسيين - معنىً - بل ومارسَ المسلمون التطبيق العملي لذلك^(١٨).

(١٧) الفاروقي، حارث سليمان، المعجم القانوني، دار الفكر، دمشق، ط. الأولى، ١٩٨٧م، ج١، ص٣٩
 * تضم البعثة الدبلوماسية - أو أصحاب السلّك الدبلوماسي - التي تصدر عن الدولة المعتمدة لديها الأشخاص الذين يقومون بالمهام التالية: رئيس البعثة (السفير أو القنصل أو القائم بالأعمال)، المستشارون، السكرتيرون، الملحقون الدبلوماسيون، الملحق العسكري، الملحق الثقافي، الملحق العمالي، الملحق الإعلامي، وغيرهم.
 (١٨) فقد أرسل النبي عليه الصلاة والسلام دحية الكلبي إلى هرقل ملك الروم، وعبد الله بن حذافة السهمي إلى كسرى ملك الفرس، وعمر بن أمية الضمري إلى النجاشي ملك الحبشة، وحاطب بن أبي بلتعة إلى المقوقس ملك مصر، وعمر بن العاص إلى جيفر ملك عمان. ينظر: ابن هشام، محمد بن عبد الملك، السيرة النبوية، المكتبة الوقفية، الأزهر، ط. الثانية، ١٩٩٤م، ج٤، ص١٤٢، ابن كثير، عماد الدين أبي الفداء إسماعيل، البداية والنهاية، دار الشعب، القاهرة، ط. الأولى، ج٤، ص٣٨٢، النووي، يحيى بن شرف، المنهاج في شرح صحيح مسلم بن الحجاج، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط. الثالثة، ٢٠٠٢م، ج١٢، ص١٠٣

الفرع الثاني: الحصانة الدبلوماسية باعتبارها لقباً^(١٩)

يُقصدُ بالحصانة الدبلوماسية: " جملةٌ من الامتيازات التي تُمنَحُ للمبعوث الدبلوماسي؛ تجعله في حرزٍ ووقاية، ومأمنٍ شخصي وقضائي ومالي "^(٢٠)؛ مما يمكنه من القيام بالمهمة، أو المهام الموكلة إليه.

وتوضيح ذلك: أن الحصانة الدبلوماسية جملة من الامتيازات التي تُمنَحُ للدبلوماسيين؛ للمحافظة عليهم، وتمكينهم من مباشرة أعمالهم بسُرٍّ وسهولة وراحة، مما فيه مصلحة دولته التي أرسلته، وكذلك الدولة التي استضافته، كحرمة الاعتداء عليه، وعدم تعرّضه للإهانة بأي نوع من أنواع الأذى الجسدي أو النفسي، وحرمة ماله، وعرضه، وغير ذلك مما سيأتي بيانه.

فهذا المصطلح وإن لم يستعمله الفقهاء بلفظه للتعبير عن هذا المعنى، إلا أن المتتبع لنصوص الفقهاء ومدلولاتها — خاصة في عقد الأمان ومقتضياته، وكذا حقوق

(١٩) أي بعد أن صار المضاف والمضاف إليه كالكلمة الواحدة، فلا يدل جزؤه على معناه، حيث صار لقباً على الفن المخصوص وهو محل البحث.

* نصت اتفاقية فيينا لعام ١٩٦١م على مبدأ الحصانة الدبلوماسية كمبدأ من مبادئ القانون الدولي بأنه تمكن أعضاء السلك الدبلوماسي من تأدية أعمالهم في جو من الحرية، والاستقرار، بعيداً عن المعوقات التي يمكن أن تلجأ إليها الولة الموفدين إليها، لذلك تنازلت الدول عن سلطتها في معاقبة المبعوث الدبلوماسي المعتمد لديها مقابل ضمان حرية مبعوثها لدى الدول الأخرى، استناداً إلى مبدأ المعاملة بالمثل، على أن يلتزم المبعوث الدبلوماسي بأنظمة وقوانين الدولة المبعوث إليها، وعلى أن يبقى لهذه الأخيرة الحق في أي وقت، ومن دون بيان الأسباب أن تطلب من دولة المبعوث سحبه باعتباره شخصاً غير مرغوب فيه، ينظر: البكري، العلاقات الدبلوماسية بين الدول، ص ٢٠، غازي حسن، الوجيز في الدبلوماسية المعاصرة،

ص ٤٧٩

(٢٠) أبو عيد، عارف خليل، العلاقات الدولية في الإسلام، جامعة القدس المفتوحة، ط. الأولى،

١٩٩٦م، ص ٢٩٩

الرسـل - يدرك بأن الفقهاء تناولوا هذا المصطلح بمعناه، ومدلولاته، ومقتضياته - كما سيأتي بيانه - بحيث يمكن القول بأن مفهوم ومدلول هذا المصطلح في الفقه الإسلامي لا يختلف عنه في القانون الدولي المعاصر سوى بعض أنواع الحصانة الدبلوماسية التي اختلف الفقهاء فيها كما سيأتي بيانه.

الفرع الثالث: الألفاظ ذات الصلة

أولاً: السفير: السفير في اللغة مأخوذ من سفر، أو أسفر بين القوم إذ أصلح، ومنه سفرت بين القوم أسفر سفارة أي كشفت ما في قلب هذا، وقلب هذا لأصلح بينهم^(٢١)، فالسفير الساعي بين طرفين في الصلح.

السفير اصطلاحاً: يقصدُ بالسفير في عرف القانون الدولي: بأنه موظف ذو ولاية دبلوماسية رفيعة، ينتدبه رئيس الدولة بكتاب معتمد خاص، ليمثله شخصياً، أو يمثل حكومته، ويقض مصالحها السياسية لدى بلاط الدولة الموفد إليها أو مقر حكومتها^(٢٢).

وبذلك يظهر بأن السفير من الأشخاص الذين يتمتعون بالحصانة الدبلوماسية؛ ليتمكن من أداء الواجبات التي أوكلت إليه بذلك التمثيل الشخصي لرئيس دولته، وحكومة بلاده.

ثانياً: القنصل: القنصل هو موظف ترسله حكومة بلاده إلى دولة أخرى؛ لرعاية مصالح البلاد والحقوق، والمصالح الشرعية لمواطني البلاد، ومن يتمتعون

(٢١) ابن منظور، لسان العرب، ج٤، ص٣٧٠

(٢٢) الفاروقي، حارث سليمان، المعجم القانوني، دار الفكر، دمشق، ط. الأولى، ١٩٩٢م، ج١، ص٣٩، الجوهر، محمد علي، التمثيل الدبلوماسي في القانون الدولي، مؤسسة دار الهجرة، تونس، ط. الثانية،

١٩٨٩م، ج١، ص١٨٠

بشخصية اعتبارية عائدة لها، كمنح جوازات ووثائق السفر، والقيام بالأعمال ذات الطبيعة الإدارية لرعاية دولته.

أما القنصلية فهي هيئة عمل القنصل، وجرت العادة بأن السفارات تفتح القسم القنصلي، وتخصص موظفين دبلوماسيين لإدارة الشؤون القنصلية^(٢٣).

يتولى القنصل مسؤوليات كثيرة نيابة عن الدوائر الحكومية، فيتصل بالمواطنين اتصالاً وثيقاً، وتتصل الحكومة عادة بالمواطنين المقيمين في الدول الأجنبية عبر القنصل. وبذلك يتبين أن دور القنصل يقتصر على الأعمال الإدارية، خلافاً لدور السفير الذي يعتبر الممثل الرسمي لدولته خصوصاً في القضايا السياسية الخارجية، إلا أن كلاً منهما يتمتع بالحصانة الدبلوماسية التي نحن بصدد بيان أنواعها^(٢٤).

ثالثاً: السلك الدبلوماسي: هو السلك الوظيفي الذي يحتوي على العاملين في السفارات، والملحقيات، والقنصليات، وهم الذين يتمتعون بالحصانة الدبلوماسية، ويشمل السفراء، والقناصل، والملحقين بشؤون محددة، كالملحق العسكري، والملحق الثقافي، والتجاري، وغيرهم^(٢٥).

(٢٣) الجوهري، محمد علي، التمثيل الدبلوماسي في القانون الدولي، ج ١، ص ١٨٠.

(٢٤) الفاروقي، المعجم القانوني، ج ١، ص ١٨١، الجوهري، محمد علي، التمثيل الدبلوماسي في القانون الدولي،

ج ١، ص ١٨٠.

(٢٥) البكري، العلاقات الدبلوماسية بين الدول، ص ١٩.

المطلب الثاني: مكانة الحصانة الدبلوماسية

إن الحديث عن مكانة وأهمية الحصانة الدبلوماسية في الشريعة الإسلامية يستلزم أولاً بيان مكانة وأهمية التمثيل الدبلوماسي قبل ذلك، فإذا ثبت مكانة التمثيل الدبلوماسي عندها يمكن البحث في مكانة وأهمية الحصانة الدبلوماسية، والتكيف الفقهي لها، وما يتعلق بأنواعها وأحكامها، وبيان ذلك على النحو الآتي:

الفرع الأول: مكانة وأهمية التمثيل الدبلوماسي

إن الشريعة الإسلامية تُقرُّ بإقامة علاقات سياسية بين الدولة الإسلامية وغيرها من الدول، بحيث ينشأ عن هذه العلاقات قبول مبدأ التمثيل الدبلوماسي، وتبادل السفراء، بما يُحقق مصالح الدولة الإسلامية وأفرادها في جميع الظروف والأحوال، وقد دلَّ على ذلك جملة من الأدلة الشرعية من الكتاب والسنة والمعقول، وبيان ذلك على النحو الآتي:

أولاً: من الكتاب:

١ - قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا﴾^(٢٦).

وجه الدلالة: أن الله سبحانه وتعالى أرسل نبيه عليه الصلاة والسلام مبلغاً ومبشراً ونذيراً للبشرية كلها، ولا يمكن لنبيه عليه الصلاة والسلام أن يقوم بذلك وحده، وهذا يستلزم أن يبعث رسلاً وسفراء للقيام بذلك، وهذا يدل على أهمية ومكانة الرسل في الشريعة الإسلامية، وفي زماننا لا شك أن ذلك ينطبق على كل من يمثل دولته تمثيلاً دبلوماسياً إن صلحت نيته.

٢ - قوله تعالى: ﴿وَإِن أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلِمَ اللَّهِ ثُمَّ ابْلِغْهُ مَأْمَنَهُ، ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ﴾^(٢٧).

وجه الدلالة: أن الآية الكريمة تدلُّ على أن مَنْ طلب مِنَ الكفار أن يُجَارَ، ويُمنع من الضرر؛ لأجل أن يسمع كلام الله، وينظر حالة الإسلام، فإنَّ أسلم فله ذلك، وإلا فَيُبَلِّغُ مَأْمَنَهُ: أي المحل الذي يأمن فيه، وهذا يقتضي بأن الممثل السياسي (الدبلوماسي) الذي دَخَلَ بلاد المسلمين بِرِضَاهُمْ، والتنسيق معهم، وَجَبَ عليهم أن يُوفِّروا له الحماية التي يقتضي الحال لها في أثناء وجوده في الدولة الإسلامية، حتى انتهاء مُدَّةِ أمانه، وَعَوْدَتِهِ إلى دولته، وهذا كله يدلُّ على مكانة التمثيل الدبلوماسي وأهميته وجوازه بين الدول، يقول الإمام القرطبي^(٢٨): " (وإن أحد من المشركين) أي من الذين أُمِرْتُكُ بقتالهم (استجارك) أي سأل جوارك، أي أمانك وذمامك، فأعطه إياه لسمع القرآن، أي يفهم أحكامه وأوامره ونواهيه، فإن قبل أمراً فحسن، وإن أبى فردهُ إلى مأمنه، وهذا ما لا خلاف فيه "^(٢٩).

وينبغي الإشارة إلى أمر هام: أن الآية الكريمة وإن نصَّت على أن الأمان مُنَحَ للكافر لسماع القرآن الكريم، والدعوة إليه، فهذا لا يتنافى مع إعطاء الأمان لأغراضٍ أخرى، بشرط أن تكون شرعيةً، والقاعدة تقول: " العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص

(٢٧) سورة التوبة، آية ٦

(٢٨) هو الإمام أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر الأنصاري القرطبي، تفقه على مذهب مالك، واعنى بالتفسير، توفي بمصر سنة ٦٧١هـ، من مؤلفاته: الجامع لأحكام القرآن الكريم، التذكار في أفضل الأذكار،

التذكرة. ينظر: ابن فرحون، الديباج المذهب، ص ٣١٧

(٢٩) القرطبي، محمد بن أحمد بن أبي بكر، الجامع لأحكام القرآن الكريم، دار الكتب المصرية، القاهرة، الطبعة

الأولى ١٣٥٦هـ، ج ٥، ص ٣٩١

السبب " (٣٠) ، وقد أشار إلى هذا المعنى الحافظ ابن كثير^(٣١) بقوله: " والغرض أن من قَدِمَ دار الحرب إلى دار الإسلام في أداء رسالة، أو تجارة، أو طلب صلح أو مُهادنة، أو حمل رسالة، أو نحو ذلك من الأسباب، وطلب من الإمام أو نائبه أماناً مُتَرَدِّداً في دار الإسلام وحتى يرجع إلى داره ومأمنه فله ذلك " (٣٢)

ثانياً: من السنة النبوية:

١ - أرسل النبي عليه الصلاة والسلام عدداً من الرسل إلى الأمراء والحكام الذين كانوا يجوار الدولة الإسلامية آنذاك ؛ لتبليغهم رسالة الإسلام، ودَعْوَتهم إليه، وَبَعَثَ مع كل رسولٍ منهم كتاباً بذلك مَخْتُوماً بخاتمه عليه الصلاة والسلام.

وكذلك استقبل عليه الصلاة والسلام رسلاً بُعِثُوا مِنْ قِبَلِ حُكَّامِهِمْ وَدُولِهِمْ إلى النبي عليه الصلاة والسلام، فاستقبلهم عليه الصلاة والسلام وأَمَنَهُمْ على

(٣٠) الإسنوي، عبد الرحيم بن الحسن بن علي، نهاية السؤل شرح منهاج الوصول، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط. الأولى، ١٤٢٢هـ، ج١، ص٢٣١، السمعاني، منصور بن محمد بن عبد الجبار، قواطع الأدلة في الأصول، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط. الأولى، ١٤١٨هـ، ج١، ص٢٩٥

(٣١) هو الإمام عماد الدّين أبو الفداء، إسماعيل بن عمر بن كثير بن ضوء القرشيّ البصريّ ثمّ الدمشقيّ، المحدث الأوحد، الحافظ، الفقيه، المفسّر، المؤرّخ البارِع، فقيه مُتَنَقِّن، محدِّث مُتَنَقِّن، مُفَسِّر نَقَّال، عالم بالعربية، قال عنه الحافظ الذهبي: " يحفظ جملة صالحة من المتون والتفسير والرجال وأحوالهم، سَمِعَ مني، وله حِفْظٌ ومعرفة " من مؤلفاته: تفسير القرآن العظيم، فضائل القرآن، شرح صحيح البخاري، التكميل في الجرح والتعديل ومعرفة الثقات والمجاهيل، الأحكام الكبرى، ولد بدمشق عام ٧٠١هـ، مِنْ أَجَلٍ تلاميذ شيخ الإسلام ابن تيمية، توفي بدمشق عام ٧٧٤هـ. ينظر: ابن حجر العسقلاني، الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، ج١، ص٤٤٥، السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج١، ص٣٢٦

(٣٢) ابن كثير، عماد الدين أبي الفداء إسماعيل، تفسير القرآن العظيم، دار الشعب، القاهرة، ط. الأولى، ١٩٩٢م، ج٢، ص٣٣٧

أنفسهم وأكرمهم غاية الإكرام^(٣٣)، بل استقبل عليه الصلاة والسلام رَسُولِيَّ مسيلمة الكذاب، ولم يقتلها، وَمَنَحَهُمَا الأمان، بعدما قالوا: نشهد أن مسيلمة رَسُولُ الله^(٣٤)؛ وما ذلك إلا لأنهما رُسُلٌ وسُفراءُ كانا قد بُعِثَا مِنْ طَرَفِ آخَرٍ، وَمِثْلُهُمْ لَا يُقْتَلُ، يقول الإمام ابن قدامة^(٣٥): "فإننا لو قَتَلْنَا رُسُلَهُمْ لَقَتَلُوا رُسُلَنَا، فَتَفُوتُ مَصْلَحَةُ الْمُرَاسَلَةِ"^(٣٦).

وهذا كله يدل على أهمية وجواز التمثيل الدبلوماسي بين الدول.

٢ - ثبت أن أبا سفيان رضي الله عنه جاء وافداً للمدينة من أهل مكة، لما نقضت قريشُ الصلح الذي كان بينها وبين رسول الله صلى الله عليه وسلم، فلم يتعرض له رسول الله عليه الصلاة والسلام بقتل ولا غيره^(٣٧).

٣ - الأحاديث النبوية التي دلت على مشروعية عقد الأمان، تدل على مكانة التمثيل الدبلوماسي وجوازه؛ إذ إن التمثيل الدبلوماسي هو عَقْدُ أمانٍ في الحقيقة - كما سيأتي بيانه في التكييف الفقهي للحصانة الدبلوماسية - ومن هذه الأحاديث:

(٣٣) رضا، محمد، كتاب محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم، دار النهضة العربية، ط. الثانية، ١٩٨٦م، ص ٢٧٠.

(٣٤) أخرجه أحمد في مسنده، ج ١، ص ٣٩٦، برقم ١٥٩٨٩، ج ٣، ص ٢١٨، برقم ٣٦٤٢.

(٣٥) هو الإمام أبو محمد بن أحمد بن قدامة المقدسي، شيخ الإسلام، وإمام الحنابلة في عصره، وفريدُ دهره، الفقيهُ الأصوليُّ، ولد بجماعيل عام ٥٤١ هـ، وكان إماماً في فنون عديدة، من مؤلفاته: المغني، الكافي، المقنع،

توفي عام ٦٢٠ هـ. ينظر: ابن رجب، طبقات الحنابلة، ج ٢، ص ١٣٣-١٤٢.

(٣٦) ابن قدامة، عبد الله بن أحمد، المغني، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض، ط. الأولى، ١٤٠٢هـ،

ج ٩، ص ١٩٨.

(٣٧) ابن حبان، السيرة النبوية وأخبار الخلفاء، ج ١، ص ٣٢١ الواقدي، المغازي، ج ٢، ص ٧٩٢، ابن هشام،

السيرة النبوية، ج ٢، ص ٣٩٦.

(أ) ما ثبت عن أم هانئ بنت أبي طالب قالت: " ذهبتُ إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم عام الفتح فوجدته يغتسل، وفاطمة ابنته تستُرُهُ، فسَلَّمْتُ عليه، فقال: مَنْ هذه؟ فقلتُ: أنا أم هانئ بنت أبي طالب، فقال: مرحباً بأم هانئ، فلما فرغ من غسله قام فصلى ثمان ركعات مُلتَحِفاً في ثوب واحد، فقلت: يا رسول الله، زعم ابنُ أُمي " علي " أنه قَاتِلُ رَجُلٍ أَجَرْتُهُ، فلان بن هبيرة، فقال عليه الصلاة والسلام: قد أَجَرْنَا مَنْ أَجَرْتَ يَا أُمَ هَانِئٍ " (٣٨).

(ب) ثبت عن النبي عليه الصلاة والسلام أنه قال: " وذمة المسلمين واحدة، يسعى بها أدناهم، فَمَنْ أَخْضَرُ مسلماً فعليه لعنةُ الله والملائكة والناس أجمعين، لا يُقبلُ منه يوم القيامة عدلٌ ولا صرف " (٣٩).

والذمة التي وردت في الحديث الشريف بمعنى العهد والأمان والحرمة والحق والضمان^(٤٠)، فيفيد الحديث بأن إعطاء الأمان حق لجميع المسلمين، وأنه ينبغي على الجميع احترام ذلك الأمان، وهذا يعني أهمية ومكانة الأمان في كل الأحوال، ما لم يكن في ذلك ضررٌ على المسلمين، وهذا يدل على مكانة وجواز التمثيل الدبلوماسي.

(٣٨) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الجزية والموادعة، باب أمان النساء وجوارهن، ج ٥، ص ٢١٨، برقم

٣١٧١، ومسلم في صحيحه، ج ٤، ص ٢١٨، برقم ٣٣٦

(٣٩) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الحج، باب فضل المدينة ودعاء النبي عليه الصلاة والسلام فيها بالبركة

وبيان تحريمها وتحريم صيدها وشجرها وبيان حدود حرمها، ج ٦، ص ١١٤، برقم ٣٣٩٧

(٤٠) النووي، المنهاج في شرح صحيح مسلم، ج ٦، ص ٢١٦

ثالثاً: الإجماع:

لا خلاف بين أهل العلم على أهمية وجواز إرسال الرُّسل بين الدولة الإسلامية وغيرها من الدول، وهو مما يدل على مكانة التمثيل الدبلوماسي، وقد نقل هذا الاتفاق الإمام أبو عبيد القاسم بن سلام^(٤١) حيث قال: "وقد ثبت أن الرسل كانت تأتي رسول الله صلى الله عليه وسلم من أهل الحرب فلا يتعرض لهم بسوء، كما كان التجار من أهل الحرب يأتون دار الإسلام في زمن عمر رضي الله عنه للتجارة، من غير نكير لذلك كله"^(٤٢).

رابعاً: من المقول:

أن الدولة الإسلامية لا تستطيع أن تعيش بمعزل عن المجتمع الدولي، وعن العالم ككل، وتحقيقاً لمصلحة الدولة الإسلامية عموماً، وأفرادها خصوصاً، بل وتحقيقاً لمصلحة الدعوة الإسلامية، ونشراً لمبادئ الإسلام وتعاليمه، فإن ذلك يدل على أهمية وجواز التمثيل الدبلوماسي بين الدولة الإسلامية وغيرها من الدول، يقول

(٤١) هو الإمام أبو عبيد القاسم بن سلام بن عبد الله، الحافظ، المجتهد، الفقيه، المفسر، اللغوي، المؤرخ، العالم بالقراءات، ولد عام ١٥٧هـ، وتوفي عام ٢٢٤هـ بمكة المكرمة، ولي القضاء بطرطوس ثماني عشرة سنة، قال عنه الإمام أبو عمرو الداني: "أبو عبيد إمام ذفره في جميع العلوم"، صنّف الكتب في كل فن، له في القراءات كتاب جيد ليس لأحد من الكوفيين قبله مثله، وكتابه الأموال من أحسن ما صنّف في الفقه وأجوده، من مؤلفاته: غريب القرآن، أدب القاضي، لغات القبائل الواردة في القرآن، النسب، غريب الحديث. ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج ١٠، ص ٥٠٦، ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج ٤، ص ٢١٦.

(٤٢) أبو عبيد، القاسم بن سلام، الأموال، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، ط. الأولى، ١٩٨٨م،

الإمام العز بن عبد السلام^(٤٣): " وجوب إجارة رُسُل الكفّار مع كفرهم، لمصلحة ما يتعلّق بالرّسالة من المصالح الخاصّة والعامة "^(٤٤).

ومنّ هنا نجد أن فقهاء الإسلام أجازوا دُخُول المبعوث السياسيّ إلى أرض المسلمين، وأن تلك الإجازة لا تتوقّف على إبرام عقد الأمان^(٤٥)، بل خَفَّفُوا في ذلك؛ لأجل استمرار التمثيل الدبلوماسيّ بين الدولة الإسلامية وغيرها، وإبقاءً للعلاقات الطيبة الناتجة عن ذلك، تحقيقاً لمصالح الدولة الإسلامية وأفرادها.

**** والأدلة السابقة كلها تدل على أهمية وجواز التمثيل الدبلوماسيّ المؤقت، وهو الذي ينتهي بانتهاء الحاجة والمصلحة التي منّ أجلها كان ذلك التمثيل بين الدولة الإسلامية وغيرها من الدول، ولا شك أن ذلك كان يتمشى مع مصلحة الدولة الإسلامية في ذلك الزمان.**

أما في زماننا المعاصر، فإننا لا نجد لذلك النوع من التمثيل وجوداً، بل إن التمثيل السائد والواقع في العُرف الدوليّ هو التمثيل الدبلوماسيّ المطلق عن المدة، بمعنى أنه غير مؤقت بمدة معينة محدّدة.

(٤٣) هو الإمام عبد العزيز بن عبد السلام الدمشقيّ السلمي، الملقّب " بسلطان العلماء " ولد سنة ٥٧٧هـ، وانتهت إليه رئاسة الشافعية بمصر، وكانت له مواقف جليّة محمودة في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، توفي بالقاهرة سنة ٦٦٠هـ، من مؤلفاته: قواعد الأحكام، الإشارة إلى الإيجاز، القواعد الصغرى " المقاصد "، ينظر: ابن كثير، البداية والنهاية، ج ١٣، ص ٢٣٥

(٤٤) ابن عبد السلام، عبد العزيز، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. الثانية، ١٩٨٩م، ج ١، ص ١١١ ج

(٤٥) السرخسيّ، محمد بن أبي سهل، المبسوط، مطبعة السعادة، القاهرة، ط. الأولى، ١٣٢٠هـ، ج ١٠، ص ٩٢، الشربيني، محمد الخطيب، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط. الثانية، ١٤١٦هـ، ج ٤، ص ٢٣٧، ابن قدامة، المغني شرح مختصر الخرقي، ج ٨، ص ٤٠٠

* وبناءً عليه: يَرُدُّ السؤال: هل يجوز التمثيل الدبلوماسي (المطلق) الغير مؤقت بين الدولة الإسلامية وغيرها من الدول؟

والجواب عن ذلك: أن التمثيل الدبلوماسي الدائم بين الدولة الإسلامية وغيرها مبنيٌّ على خلاف الفقهاء في مدّة الأمان التي تُمنَح للمستأمنين، وبيان هذه المسألة على النحو الآتي:

تحرير محل الخلاف:

اتفق الفقهاء على أنه لا يجوز إعطاء أمانٍ لكافرٍ ليقمَ في دارِ الإسلام، ويتوطنَ فيها، من غير أن يدخلَ في ذمّة المسلمين، وتجري عليه أحكامُ عقدِ الذمّة، وهذا واضحٌ من نصوص الفقهاء في مختلف المذاهب.

يقول الإمام الزيلعي^(٤٦): " إذا دخل الحربيُّ دارَ الإسلام بأمان، لا يُمكنُ أن يقيمَ فيها سنة، ويقال له إن أقمت سنة وُضعت عليك الجزية، والأصلُ فيه أن الكافر لا يَمُكُنُ من إقامة دائمة في دارنا إلا باسترقاقٍ أو جزية، لأنه يبقى ضرراً على المسلمين؛ لكونه عيناً لهم وعوناً علينا"^(٤٧)

(٤٦) هو الإمام عثمان بن علي بن يحيى بن يونس الزيلعي فخر الدين الحنفي، من كبار أئمة الحنفية، قدم القاهرة سنة (٧٠٥ هـ) فجلس فيها للتدريس والفتوى ونشر الفقه، فانتفع به الناس، وذاع سيطه بالعلم، وأُجمِعَ على جلالته وإمامته، من مؤلفاته: تبين الحقائق شرح كنز الدقائق، شرح الجامع الكبير، تركة الكلام على أحاديث الكلام، توفي في رمضان سنة ٧٤٣ هـ. ينظر: ابن حجر، الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، ج٣، ص٢٥٨، الزركلي، الأعلام، ج٤، ص٢١٠

(٤٧) الزيلعي، عثمان بن علي، تبين الحقائق شرح كنز الدقائق، المطبعة الأميرية، بولاق، ط. الأولى، ١٣١٣هـ،

ويقول الإمام الجصاص^(٤٨) في تفسير قوله تعالى: " وإن أخذ من المشركين استجارك ": " وفيه الدلالة على أنه لا يجوز إقرار الحربي في دار الإسلام مدة طويلة، وأنه لا يترك فيها إلا بمقدار قضاء حاجته؛ لقوله تعالى: " حتى يسمع كلام الله ثم أبلغه مأمنه " فأمر برده إلى دار الحرب بعد سماعه كلام الله، وكذلك قال أصحابنا: لا ينبغي للإمام أن يترك الحربي في دار الإسلام مقيماً بغير عذر ولا سبب يوجب إقامته "^(٤٩)

ويقول الإمام الشافعي^(٥٠): " مدة الأمان تكون أربعة أشهر فأقل، فإذا أُطلق الأمان حُمِلَ على هذه المدة، ويبطل فيما زاد عنها "^(٥١)، وقال المالكية قولاً قريباً من الشافعية^(٥٢).

(٤٨) هو الإمام أحمد بن علي، المكنى بأبي بكر الجصاص الرازي الحنفي، ولد في مدينة ري سنة (٣٠٥هـ)، حاز مكانة علمية سامقة بين علماء الأمة عموماً، وعلماء الحنفية خصوصاً، وقد انتهت إليه رئاسة المذهب الحنفي ببغداد، كان زاهدا ورعا، جمع إلى العلم الصلاح والتقوى، من مؤلفاته: الفصول في الأصول، أحكام القرآن، شرح مختصر الطحاوي، كتاب جواب السائل، شرح الأسماء الحسنى، شرح الجامع الصغير، توفي ببغداد سنة (٣٧٠هـ)، ينظر: تاج التراجم، ص ٣٢٧، زاده، طبقات الفقهاء، ١٠٢

(٤٩) الجصاص، أحكام القرآن الكريم، ج ٣، ص ١٠٤

(٥٠) هو الإمام أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي الهاشمي المكي، رأس العلم، من أكابر الزهاد والعباد، صاحب المذهب الشافعي في الفقه الإسلامي، مؤسس علم أصول الفقه، مجتهد الإسلام في القرن الثاني، ولد بغزة سنة (١٥٠هـ)، انتفع بعلمه الخلق الكثير من العلماء والطلاب والعامة، وأجمعت الأمة على جلالة إمامته وقدره في الدين، من تلاميذه: إسماعيل بن يحيى المزني، الربيع المرادي، يونس بن عبد الأعلى الصديقي، توفي في مصر سنة (٢٠٤هـ)، ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج ٧، ص ٢١٨، ابن قاضي شعبة، طبقات الشافعية، ج ٢، ص ١٥٣

(٥١) الشافعي، محمد بن إدريس، الأم، طبع الدار المصرية، القاهرة، ج ٣، ص ٣٤٣

(٥٢) ابن العربي، أحكام القرآن، ج ٢، ص ٨٨٣

ويقول الإمام البهوتي^(٥٣): "ويشترط في الأمان أن لا تزيد مدته على عشر سنين، فإن زادت لم يصح"^(٥٤).

فهذا هو الحد الذي اتفق عليه الفقهاء، وهو صريح في أنه لا يحق لكافر أن يقيم في دار الإسلام بصورة دائمة إلا إذا كان رقيقاً في يد المسلمين، أو كان قد عقد معهم عقد الدمة، وخضع لأحكام الإسلام.

وأنبه هنا إلى أمر قد يلتبس على بعض الباحثين: وهو ما ذكر في جواز أن يكون عقد الأمان مطلقاً، كما يجوز أن يكون مقيداً؛ فإن الإطلاق لا يعني التأييد أو الدوام، وإنما المقصود به إعطاء الأمان مطلقاً عن ذكر الأجل، فيصح، ويكون مقيداً بانقضاء الحاجة التي دخل المستأمن من أجلها، ولا يمكن من الإقامة بعدها، وإنما يبلغ مأمته، إذا لم يقبل الدخول في الإسلام أو في دمة المسلمين، فثمة فرق بين التأييد وبين الإطلاق عن المدة والأمد.

مذاهب الفقهاء في مدة الأمان وأدلتهم:

اختلف الفقهاء في مدة الأمان التي تُمنح للمستأمنين على مذهبين:

المذهب الأول:

أن مدة الأمان الممنوحة للمستأمنين لا يشترط أن تُوقت بمدة معينة، بل أجازوا عقد الأمان على إطلاقه، دون التقييد بمدة محددة، وهو مذهب المالكية^(٥٥)، والحنابلة^(٥٦).

(٥٣) هو الإمام منصور بن يونس بن صلاح الدين بن إدريس البهوتي، ولد سنة ١٠٠٠هـ، من أجلاء فقهاء الحنابلة، توفي بالقاهرة سنة ١٠٥١هـ، من مؤلفاته: كشف القناع، دقائق أولي النهى شرح المنتهى، الروض المربع شرح زاد المستقنع. ينظر: عمر كحالة، معجم المؤلفين، ج ١٣، ص ٢٢.

(٥٤) البهوتي، منصور بن يونس بن إدريس، كشف القناع عن متن الإقناع، مطبعة مكة المكرمة، ط. الأولى،

١٣٩٤هـ، ج ٣، ص ١٠٠.

يقول الإمام الأزهري المالكي^(٥٧): "ولا حدّ لمدة المهادنة، والرأي فيها للإمام بحسب اجتهاده"^(٥٨)،

ويقول الحافظ ابن عبد البر^(٥٩): "مَنْ خرج مِنْ بلاد الحرب إلى بلاد الإسلام يطلب الأمان أُعْطِيَ"^(٦٠) فأطلق الإمام ابن عبد البر ذلك دون تقييد، مما يُستفاد منه جواز عقد الأمان مع إطلاقه ودون تقييد بمدة معينة محدّدة.

(٥٥) الخطاب، محمد بن عبد الرحمن المغربي، مواهب الجليل شرح مختصر خليل، دار الفكر، بيروت، ط. الثانية، ١٩٧٨م، ج ١٠، ص ٢٨١، المواق، محمد بن يوسف بن أبي القاسم العبدري، شرح المواق على مختصر خليل

(الناج والإكليل)، الطبعة الأولى، مطبعة السعادة بمصر ١٣٢٩ هـ، بمأمش مواهب الجليل، ج ٤، ص ٣١٥، ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار ابن حزم، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٥م، ج ٢، ص ٣٠٣.

(٥٦) البهوتي، كشاف القناع عن متن الإقناع، ج ٣، ص ١٠٠، شرح منتهى الإرادات (دقائق أولي النهى لشرح المنتهى)، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٦ هـ، ج ٣، ص ١٩٠، ابن قدامة، المغني شرح مختصر الخرق، ج ٥، ص ٢٣٠.

(٥٧) هو الإمام صالح عبد السمیع الأبي الأزهري، من أئمة المالكية وفقهائهم، ولد عام ٥٦١ هـ، من مؤلفاته: الجواهر المضیة بشرح المقدمة العزیز، جواهر الإكلیل شرح مختصر خليل، توفي عام ٦٢٣ هـ.

(٥٨) الأزهري، صالح عبد السمیع، جواهر الإكلیل شرح مختصر خليل، مطبعة البابي الحلبي، مصر، ط. الثانية، ١٩٨٧، ج ١، ص ٢٦٩.

(٥٩) هو الإمام أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمريّ الأندلسي، الإمام الفقيه الحافظ المحدث، كان قاضياً ومؤرخاً، من أشهر أصحابه الإمام ابن حزم الظاهري، ولد عام (٣٦٨ هـ) بقرطبة، وكان في بدايته ظاهرياً ثم أصبح إماماً من أئمة المالكية، توفي عام (٤٦٣ هـ)، من مؤلفاته: جامع بيان العلم وفضله، الاستذكار، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد. ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج ١٨، ص ١٥٧.

(٦٠) ابن عبد البر، عمر بن يوسف بن عبد الله، الكافي في فقه أهل المدينة، مؤسسة الرسالة، ط ٢، ١٤١٣ هـ، ج ١، ص ٤٨١.

ويقول الإمام ابن مفلح^(٦١): "وظاهره جواز عقد الأمان لكل منهما مطلقاً بمدة قصيرة وطويلة"^(٦٢)

وقد استدلل أصحاب هذا القول بما يلي:

أولاً: قوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلِمَ اللَّهِ ثُمَّ اتَّبِعْهُ مَأْمَنَهُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ﴾^(٦٣).

وجه الدلالة: أن الآية الكريمة تدل على مشروعية عقد الأمان، وهي مطلقة غير مقيدة بمدة معينة، فتبقى على إطلاقها حتى يرد ما يقيد بها؛ إذ إن القاعدة تقول: "المطلق يبقى على إطلاقه ما لم يرد دليل يقيدُه"^(٦٤).

ثانياً: أنه في السنة التاسعة من الهجرة، وهي سنة الوفود^(٦٥)، وفدت القبائل إلى المدينة، وكان بعضها على كفره لم يسلم، ولم يُحدّد عليه الصلاة والسلام لهم مدة يقيمون فيها، بل كانت مطلقة حتى يسلموا^(٦٦)؛ حتى إن وفد ثقيف قدموا على النبي

(٦١) هو الإمام برهان الدين أبو إسحاق إبراهيم، بن محمد بن عبد الله بن محمد بن مفلح الحنبليّ الدمشقيّ، ولد بدمشق عام ٨١٠ هـ، تولى القضاء بدمشق، وكان مرجعاً للفقّه في زمانه، وطلب منه تولي القضاء بمصر فاعتذر متعلّلاً، توفي سنة ٨٨٤ هـ، من مؤلفاته: المبدع شرح المقنع، مرقاة الوصول إلى علم الأصول، المقصد الأرشد في ترجمة الإمام أحمد. ينظر: شذرات الذهب، ج ٧، ص ٣٣٨، الضوء اللامع، ج ١، ص ١٥٢.

(٦٢) ابن مفلح، أبو إسحاق برهان الدين إبراهيم بن محمد بن عبد الله بن محمد، المبدع شرح المقنع، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٨ هـ، ج ٣، ص ٣٩٣.

(٦٣) سورة التوبة، آية ٦.

(٦٤) الجويني، عبد الملك بن عبد الله، البرهان في أصول الفقه، دار الأنصار، القاهرة، ط. الثانية، ١٤٠٠ هـ، ج ٢، ص ١٥، الزركشي، محمد بن بهادر، البحر المحيط في أصول الفقه، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت، ط. الثانية، ١٩٩٤ م، ج ٥، ص ٩.

(٦٥) ابن كثير، البداية والنهاية، ج ٧، ص ٢٣٢.

(٦٦) المرجع السابق.

عليه الصلاة والسلام في رمضان، وضرب عليهم قبة في المسجد، فلمّا أسلموا صاموا ما بقي عليهم من الشهر^(٦٧).

ثالثاً: أن الحاجة داعية لقدم الكفار إلى بلاد المسلمين، وتقدير هذه الحاجة وتحديد وقتها يختلف، فيجعل ذلك لوليّ الأمر، فيقدر المدة بحسب الحاجة، أو يجعلها مطلقة، ومتى انتهت الحاجة أخرج الكفار من بلاد الإسلام^(٦٨).

المذهب الثاني:

أن مدة الأمان الممنوحة للمستأمنين يُشترط أن تكون مقيّدة بمدة معيّنة، بحيث لا تزيد عليها، وبه قال الحنفية، والشافعية.

* فالحنفية يرون أن مدة الأمان ينبغي أن لا تزيد عن سنة^(٦٩).

(٦٧) أخرجه ابن ماجه في سننه، كتاب الصيام، باب فيمن أسلم في شهر رمضان، ج ٣، ص ٢١٥، برقم ١٧٦٠، والطبراني في المعجم الكبير، ج ١٧، ص ١٦٩، برقم ٧٢١٤، وقد ضعّفه الألباني في ضعيف سنن ابن ماجه (٣٩٠)

(٦٨) ابن القيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب، أحكام أهل الذمة، دار القلم، دمشق، ط. الثانية، ١٤٢٠هـ ج ٢، ص ٤٧٩.

(٦٩) ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم بن محمد، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، دار المعرفة، بيروت، ط. الأولى، ١٩٨٨م، ج ٥، ص ١٠٩، الزيلعي، تبين الحقائق شرح كنز الدقائق، ج ٦، ص ٤٥٤، ابن الهمام، كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي، فتح القدير، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثانية ١٩٩٨م، ج ٥، ص ٤٥٨، الكاساني، علاء الدين أبو بكر بن مسعود، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثانية ١٤٠٢هـ، ج ٢، ص ١٣٦.

يقول الإمام المرغيناني^(٧٠): " وإذا دخل الحربيّ إلينا مُسْتَأْمَنًا لم يُمكنْ أن يُقيمَ في دارنا سنة "^(٧١).

* والشافعية يرون أن مُدَّة الأمان ينبغي أن لا تزيد عن أربعة أشهر^(٧٢).

يقول الإمام النووي^(٧٣): " شرط الأمان ألا يزيد على أربعة أشهر، وفي قول: يجوز ما لم يبلغ سنة "^(٧٤).

(٧٠) هو الإمام برهان الدين أبي الحسن علي بن أبي بكر بن عبد الجليل الصديقيّ الفرغانيّ المرغينانيّ، الفقيه، الحافظ، الأصولي، المحدث، الأديب، الشاعر، ولد سنة ٥١١هـ، توفي سنة ٥٩٣هـ، يُعدُّ الإمام المرغينانيّ من الأئمة المجتهدين في المذهب الحنفيّ فيما لا نص فيه عن الإمام، وأقر بمنزلته في المذهب الإمام اللكنويّ والرافعيّ في تقريراته على حاشية ابن عابدين، من مؤلفاته: بداية المبتدي، عدة الناسك في عدة الناسك، نشر المذهب، معجم الشيوخ، ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج ٢١، ص ٢٣٢، اللكنويّ، الفوائد البهية في تراجم الحنفية، ص ١٤١.

(٧١) المرغيناني، برهان الدين علي بن أبي بكر، الهداية شرح بداية المبتدي، المكتبة الإسلامية، ط. الثانية، ١٩٨٧م، ج ٢، ص ١٥٤.

(٧٢) الرملي، شمس الدين محمد بن أحمد، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. الأولى، ١٩٩٣م، ج ٧، ص ٢١٧، الهيثمي، شهاب الدين أحمد بن محمد بن علي بن حجر، تحفة المحتاج بشرح المنهاج، دار الفكر، بيروت، ج ٢، ص ٤٠٣، ابن الرفعة، أبو العباس نجم الدين أحمد بن محمد، كفاية النبيه شرح التنبيه في فقه الإمام الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ، ج ١٠، ص ٢٣٥، الشربيني، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، ج ٣، ص ٣٨٦.

(٧٣) هو الإمام محي الدين أبو زكريا يحيى بن شرف بن مريّ النووي الشافعي، ولد سنة ٦١٣هـ، عاش حياته مجتهداً في طلب العلم وتعليمه، وتصنيف الكتب والمؤلفات الجليلة النافعة، وكان مثلاً في الصلاح والورع، وله في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مواقف محمودّة، توفي بنوى سنة ٦٧٦هـ، من مؤلفاته: شرح صحيح مسلم، المجموع شرح المذهب ولم يكمله. ينظر: السبكي، طبقات الشافعية، ص ٨٩، وابن كثير، البداية والنهاية، ج ١٣، ص ٢٧٨.

(٧٤) النووي، محي الدين أبو زكريا، روضة الطالبين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. الثانية، ١٩٨٩م، ج ١٠، ص ٢٨١.

وقد علّل فقهاء الحنفية مذهبهم بما يلي:

أولاً: أن الأصل في عقد الأمان: أن لا يُمكنَ الحربيّ من الإقامة في ديار المسلمين إلا بالاسترقاق أو الجزية، وللضرورة يُمكنُ من الإقامة مدّة يسيرة، كما في التعاملات التجارية وغير ذلك مما فيه مصلحة للمسلمين، وإذا كان الأمر كذلك فإنّه يمكن الفصل بين الإقامة الدائمة واليسيرة بمقدار سنة؛ لأنها مدّة تجب فيها الجزية^(٧٥).

ثانياً: أن الإقامة الدائمة أو الطويلة بمقتضى عقد الأمان قد يُلحق الضرر بالمسلمين، كالتجسس، وتتبع عوراتهم، فلا بدّ من قطع ذلك الضرر؛ بمنع الإقامة الدائمة أو الطويلة^(٧٦)؛ حتى لا تُتاح للكفار أيّ فرصة للإطّلاع على أسرار المسلمين، والتخطيط للإضرار بهم.

وجوابه من وجهين:

الوجه الأول: أن الدولة الإسلامية من حقها أن تُراقب كل من يقيم على أرضها - إن كان في ذلك مصلحة - سواء أكانت إقامته طويلة أم قصيرة، وإذا كانت إقامته طويلة أو دائمة فعن باب أولى جواز ذلك للدولة الإسلامية، وعليه فمتى تبين أن هناك ضرراً متعلقاً بمن إقامته دائمة أو طويلة فإن ذلك الضرر يُزال بالإبعاد عن أراضي المسلمين، وإذا كان الأمر كذلك فإن ذلك لا يمنع من الإقامة لمدة طويلة.

الوجه الثاني: أن مشروعية عقد الأمان في الأصل تتضمن عدة مصالح، ومنها: الانقياد لشرع الله: وهذا يتحقق بدخول الكافر إلى بلاد المسلمين - إذا لم يكن هناك ضرر حقيقي من دخوله - لإتاحة الفرصة له لرؤية أثر الهدى الرباني في المسلمين،

(٧٥) الزيلعي، تبين الحقائق شرح كنز الدقائق، ج٦، ص٤٥٤.

(٧٦) المرغيناني، الهداية شرح بداية المبتدي، ج٢، ص١٥٤، ابن الهمام، فتح القدير، ج٦، ص٢٢.

فتكون مصلحةً متحققةً من عقد الأمان، وهذا لا يتأتى - غالباً - من مدة يسيرة، وأما إذا كان فيه ضرراً، فلا شك أنه يُمنع؛ لأنّ دفعَ المفسدةِ أولى من جلبِ المصلحة. وقد علّل فقهاء الشافعية مذهبهم بما يلي:

- قياس عقد الأمان على الهدنة:

وحاصله أنهم قاسوا المدة في عقد الأمان على مدة الهدنة مع الكفار، وعدم زيادتها على أربعة أشهر^(٧٧)؛ لقوله تعالى: ﴿فَسِيحُوا فِي الْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِي اللَّهِ وَأَنَّ اللَّهَ مُحْزِي الْكَافِرِينَ﴾^(٧٨)، فلما كانت مدة الهدنة ينبغي أن لا تزيد عن أربعة أشهر؛ لاحتمال حدوثِ قوة بالمسلمين، فكَذلك مدة الأمان بالنسبة للمستأمنين تُقيّد بالأربعة أشهر^(٧٩).

وجوابه: بأن قياس عقد الأمان على الهدنة قياس مع الفارق؛ إذ إن عقد الأمان مبني على المسالمة والمسامحة، وتحقيق مصلحة المسلمين، ولذلك فإنه يمكن التوسّع فيه والتجوّز أكثر من الهدنة، ومما يؤيد ذلك أن عقد الأمان يصحّ منحه من قبل الأفراد بخلاف الهدنة^(٨٠).

الترجيح:

الذي يترجّح في نظري - والله أعلم - المذهب الأول، الذي يقول إنّ مدة الأمان الممنوحة للمستأمنين لا يُشترط أن توقّت بمدة معينة، بل يجوز عقد الأمان على إطلاقه دون التقييد بمدة طويلة أو قصيرة، وذلك لما يلي:

(٧٧) الرملي، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، ج٧، ص٢١٧، ابن حجر الهيتمي، تحفة المحتاج بشرح المنهاج، ج٢، ص٤٠٣ الشربيني، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، ج٣، ص٣٨٦.

(٧٨) سورة التوبة، آية ٢.

(٧٩) ابن الرفعة، كفاية النبيه شرح التنبيه في فقه الإمام الشافعي، ج١٠، ص٢٣٥.

(٨٠) ابن قدامة، المغني شرح مختصر الخرقي، ج٥، ص٢٣٠.

أولاً: أنه لا يوجد نصٌّ صريحٌ صحيحٌ يدلُّ على أن عقد الأمان لا بدّ أن يُقَيَّدَ بمدة معيّنة محدّدة، وإذا كان الأمر كذلك فإن مردّ ذلك وتقديره يرجع لوليّ أمر المسلمين بما يتناسب وتحقيق المصلحة للمسلمين.

ثانياً: أن عقد الأمان من العقود التي يُحتَاجُ إليها في الأزمنة المختلفة، ولا يقتصرُ ذلك على زمان دون آخر، ولو كان يلزم تقييده بمدة معيّنة لبيّن عليه الصلاة والسلام ذلك؛ إذ إنّ القاعدة تقول: "لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة" ^(٨١) وبناءً على ما سبق فإنه يتخرّج القول بصحة التمثيل الدبلوماسي المطلق - أي الغير مؤقت بمدة محددة - ويتحقق هذا في زماننا من خلال السفارات، أو القنصلين، والبعثات الدبلوماسية، وفقاً للعرف الدوليّ السائد.

الفرع الثاني: مكانة الحصانة الدبلوماسية في الشريعة الإسلامية

إنّ الحصانة الدبلوماسية بمفهومها المعاصر - الذي سبق بيانه - وبأنواعها المختلفة - كما سيأتي بيانها في المبحث الثاني - التي نصّ عليها القانون الدولي ^(٨٢)،

(٨١) الإنسوي، عبد الرحيم بن الحسن بن علي، نهاية السؤل شرح منهاج الوصول، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط. الأولى، ١٤٢٢هـ، ج ١، ص ٢٣١، السمعاني، منصور بن محمد بن عبد الجبار، قواطع الأدلة في الأصول، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط. الأولى، ١٤١٨هـ، ج ١، ص ٢٩٥.

(٨٢) الأصل في الحصانة الدبلوماسية في القانون الدوليّ الحديث ما نصّت عليه اتفاقية فيينا التي عقدت عام ١٩٦١م، وما ورد فيها ما يلي:

- المادة (٢٩) تنصُّ على " حرمة ذات المبعوث السياسيّ مُصُونَة، ولا يجوز إخضاعه للاحتجاز، أو الاعتقال، وعلى الدولة المستقبلية معاملته بالاحترام اللائق، واتخاذ كافة التدابير المناسبة لمنع أيّ اعتداء على ذاته، أو حرّيته، أو كرامته".

- المادة (٢٢) الفقرة (أ) تنصُّ على حرمة الأماكن ومباني البعثة الدبلوماسية، وتحظر على أشخاص الدولة دخولها إلا بموافقة رئيس البعثة الدبلوماسية.

- المادة (٣٠) تنصُّ على تمتّع المبعوث الدبلوماسي الخاص بالحرمة والحماية نفسها التي تتمتع بها أماكن البعثة. =

كان للفقهاء الإسلاميين السبق في النص عليه وإرساء قواعده وأصوله، وبيان مكانة ذلك من الكتاب والسنة على النحو الآتي:

أولاً: القرآن الكريم:

١ - قوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلِمَ اللَّهِ ثُمَّ اتَّبِعْهُ مَأْمَنَةً. ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ﴾^(٨٣).

وجه الدلالة: أن الآية الكريمة تنص على أن المشرك إذا طلب الأمان من النبي عليه الصلاة والسلام؛ ليسمع كلام الله - مع أن الأمر كان متوجهاً للنبي عليه الصلاة والسلام بقتاله وقتله بعد انقضاء الأشهر الحُرْم - وجب على النبي عليه الصلاة والسلام منحه ذلك الأمان حتى يسمع كلام الله، وإذا كان الأمر كذلك فإنه يسوغ إعطاء الأمان للمبعوث الدبلوماسي للدخول إلى أرض المسلمين، والقيام بما فيه مصلحة الطرفين، ووجب أن يؤمن عليه، ويحفظ من كل سوء، ولا يستحلّ ماله ولا دمه، يقول الإمام الطبري^(٨٤) في تفسير الآية الكريمة: "يقول تعالى لنبيه: وإن استأمنك يا محمد من المشركين

ينظر: شكري، محمد عزيز، المدخل إلى القانون الدولي العام وقت السلم، مطبعة الداودي، دمشق، ط. الأولى، ١٩٨٩م، ص ٤٣٢، الشيخ، خالد حسن، الدبلوماسية والقانون الدبلوماسي، مطبعة عدنان عبد الجابر، الأردن، ط. الأولى، ١٩٩٩م، ص ٣٢٦.

(٨٣) سورة التوبة، آية ٦.

(٨٤) هو الإمام أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد بن كثير الطبري، ولد عام (٢٢٤)، قال الإمام السيوطي عنه: "رأس المفتين على الإطلاق، أحد الأئمة، جمع من العلوم ما لم يشاركه فيه أحد من أهل عصره" كان شافعي المذهب ثم انفرد بمذهب مُسْتَقِيل، وألف كتابه: أحكام شرائع الإسلام، توفي عام ٣١٠هـ، من مؤلفاته: تاريخ الأمم والملوك، جامع البيان في تفسير القرآن. ينظر: السيوطي، طبقات المفسرين، ص ٣٠.

الذين أمرتك بقتالهم بعد انسلاخ الأشهر الحرم أحد؛ ليسمع كلام الله منك، وهو القرآن الذي أنزله الله عليك فأمنته، حتى يسمع كلام الله، وتتلوه عليه" (٨٥).

يقول الإمام سحنون^(٨٦): "وإن قال بعد أن أخذ - أي الحربي - : أنا رسول الملك إلى الخليفة، فإن أخرج كتاباً يشبه، وأرى دلالة ذلك، فهو آمن حتى يبلغ، ويرجع" (٨٧).

٢ - قوله تعالى: "يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين لله شهداء بالقسط، ولا يجرمنكم شنآن قوم على أن لا تعدلوا، عدلوا هو أقرب للتقوى، واتقوا الله، إن الله خبير بما تعملون" (٨٨).

وجه الدلالة: أن الله سبحانه وتعالى يأمر في هذه الآية الكريمة عباده المؤمنين بالعدل والقسط مع الغير، حتى لو كان ذلك الغير عدواً، ولا يحملن بغض الغير على عدم العدل، ولو كان كافراً أو مبتدعاً، فإنه يجب العدل فيه؛ إذ إن ذلك من أجل صفات المؤمنين، وهذا كله يقتضي بأن الممثل الدبلوماسي الذي دخل لبلاد المسلمين بإذنتهم، وبالطرق الرسمية المتعارف عليها، عدم جواز الاعتداء على شخصه، أو ماله، أو عرضه، وينبغي أن يؤمن في ذلك حتى تنتهي مهمته، وهذا كله يدل على مكانة وأهمية الحصانة الدبلوماسية من حيث الأصل.

(٨٥) الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط. الثانية، ١٤٢٣هـ، ج ١، ص ١٠٣.

(٨٦) هو الإمام عبد السلام بن سعيد التنوخي، أبو سعيد القيرواني، المشهور بسحنون، من أجَل علماء المالكية، وروايته للمدونة هي الباقية المعتمدة، ولد عام ١٦٠هـ، وتوفي عام ٢٤٠هـ. ينظر: الديباج، ص ١٦٠، شجرة النور الزكية، ص ٦٩.

(٨٧) القيرواني، ابن أبي زيد، النوادر والزيادات، دار النهضة العربية، مصر، ط. الأولى، ١٤٢٠هـ، ج ٣، ص ٢١٨.

(٨٨) سورة المائدة، آية ٨.

ثانياً: السنة النبوية:

١ - حديث عبد الله بن مسعود رضي الله عنه: قال: " جاء ابنُ النواحة، وابن أثال، رُسُولا مسيلمة إلى النبي عليه الصلاة والسلام، فقال لهما: أتشهدان أني رسول الله، قالوا: نشهد أن مسيلمة رسول الله، فقال النبي عليه الصلاة والسلام: آمنت بالله ورسله، لو كنتُ قاتلاً رُسُولاً لقتلتكما. قال عبد الله: فمضتِ السنة أن الرُّسلَ لا تُقتلُ " (٨٩).

وجه الدلالة: أن النبي عليه الصلاة والسلام صرَّح في الحديث الشريف بأن الرُّسلَ لا تُقتلُ بقوله: " لو كنتُ قاتلاً رُسُولاً "، وأن هذا السبب هو الذي منع النبيَّ عليه الصلاة والسلام من قتل رُسُولي مسيلمة الكذاب، بل ويبيِّن ابنُ مسعود رضي الله عنه بأن السنة النبوية مَضَتْ على ذلك، وهذا كله يدل على مكانة الحصانة للرسول والسفراء الدبلوماسيين في الشريعة الإسلامية؛ يقول الشيخ محمد شمس الحق (٩٠) في شرحه للحديث الشريف: " فيه دليلٌ على تحريم قتل الرسل الواصلين من الكفار، وإن تكلموا بكلمة الكفر في حضرة الإمام " (٩١)، ويقول الإمام النووي: " الرسول لا يُتعرَّض له " (٩٢).

٢ - عن بكير بن الأشج، أن الحسن بن علي بن أبي رافع حدَّثه: أن أبا رافع أخبره: أنه أقبل بكتاب من قريش إلى رسول الله قال: فلما رأيتُ النبي عليه الصلاة

(٨٩) سبق تخريجه.

(٩٠) هو الإمام أبو الطيب محمد شمس الحق بن أمير بن علي بن مقصود بن علي الصديقي العظيم آبادي، العلامة، المحقق، المحدث الكبير، من كبار محدثي الهند، ولد عام (١٢٧٣ هـ)، من الذين قادوا الحركة السلفية، وأحد نوابغ العصر ممن يشار إليه بالبنان، من شيوخه: نذير الدهلوي، لطف العلي البهاري، حسين بن محمد الأنصاري، توفي عام (١٣٢٩ هـ)، ينظر: الزركلي، الأعلام، ج٤، ص٢١٥.

(٩١) العظيم آبادي، محمد شمس الحق، عون المعبود بشرح سنن أبي داود، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، ج٥، ص٢١٥.

(٩٢) النووي، روضة الطالبين، ج٧، ص٤٧٣.

والسلام أُلقي في قلبي الإسلام، فقلتُ: يا رسول الله إني والله لا أرجع إليهم أبداً، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أما إني لا أخيس^(٩٣) بالعهد، ولا أحبسُ البردَ، ولكن أرجع، فإن كان في قلبك الذي فيه الآن فارْجِعْ، قال: فرَجَعْتُ ثم أَقْبَلْتُ إلى رسول الله وأَسْلَمْتُ^(٩٤).

وجه الدلالة: أن هذا الحديث الشريف يدلُّ على وجوب الوفاء بالعهد، ولو كان مع الكافر، فالنبي عليه الصلاة والسلام أمر أبا رافع بالرجوع إلى قريش، وعدم التحلل من مهمته التي أرسلَ إليها كرسول، مع أنه أعلن إسلامه؛ لأن في ذلك إخلالاً بالعهد، حيث قال عيه الصلاة والسلام: "إني لا أخيس بالعهد، ولا أحبسُ البرد"، ولا شك أن في ذلك دليلاً على تعظيم الشارع لأمر الرُّسل، وفيه دليل على مكانة الحصانة الدبلوماسية؛ لأن الرسالة تقتضي جواباً يصل على يد الرسول، وفي حبسه منعٌ وُصول الجواب إلى الدولة التي أرسلت الرسول، يقول الإمام الخطابي^(٩٥): "إن العقد يراعى مع

(٩٣) أي لا أنقض العهد والوعد، ينظر: العظيم آبادي، محمد شمس الحق، عون المعبود شرح سنن أبي داود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. الثانية، ١٤١٥هـ، ج٧، ص٣١١.

(٩٤) أخرجه أحمد في مسنده، ج٥، ص٣٢١، برقم ٢٣٨٥٧.

(٩٥) هو الإمام حمد بن محمد بن إبراهيم بن خطاب البستي الخطابي، العلامة، الرجال، المحدث، الفقيه، الأديب، اللغوي، الشاعر، ولد بمدينة بست من بلاد كابل الأفغانية، سنة بضع عشرة وثلاث مئة، سمع الحديث بمكة والمدينة والبصرة والكوفة، قال عنه الإمام الثعالبي: "كان يُشَبَّه في عصرنا بأبي عبيد القاسم بن سلام في عصره علماً وأدباً وزهداً وورعاً وتديساً وتأليفاً"، من مؤلفاته: إصلاح غلط المحدثين، إعلام السنن، غريب الحديث، معرفة السنن والآثار، كتاب النجاح، توفي ببست في شهر ربيع الآخر سنة ٣٨٨هـ. ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج١٧، ص٢٣، تذكرة الحفاظ، ج٣، ص١٠١٨، ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج٦، ص٣١٢.

الكافر، كما يراعى مع المسلم، وإن الكافر إذا عقد لك عقد أمان، فقد وجب عليك أن تُؤمّنه، وأن لا تغتاله في دمه، ولا ماله، ولا منفعته" (٩٦).

فهذه الأدلة تدلُّ على ارتقاء الشريعة الإسلامية فوق جميع القوانين الدولية، وسبقها لتلك القوانين، عندما حمت الرسل والمبعوثين الدبلوماسيين، وأجازت دخول المبعوث الدبلوماسي إلى الدولة الإسلامية، بل نصَّ طائفة من أئمة الإسلام على أن الرسل والمبعوثين الدبلوماسيين لهم الأمان دون الحاجة إلى عقد أمان^(٩٧)؛ من أجل قيامهم ببعض المهمات التي أوكلت إليهم، يقول الإمام أبو يوسف^(٩٨): "إن الولاة إذا ما لاقوا رُسولاً، يسألونه عن اسمه، فإن قال: أنا رسول الملك بعثني إلى ملك المسلمين وهذا

(٩٦) الخطابي، محمد بن محمد، معالم السنن، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. الأولى، ١٩٨٩م، ج ٢، ص ٤٨٤.

(٩٧) ابن مفلح، برهان الدين أبو إسحاق بن محمد بن عبد الله، المبدع شرح المقنع: ط. الأولى، ١٤٠٨هـ، دار الكتب العلمية، بيروت، ج ٣، ص ٣٩٤، النووي، يحيى بن شرف الدين بن زكريا، المجموع شرح المذهب: ط. الثانية، إدارة الطباعة المنيرية بمصر، ج ٦، ص ٢١٨، الغزالي، محمد بن محمد بن محمد، الوسيط، دار السلام، القاهرة، ط. الأولى، ١٤١٧هـ، ج ٧، ص ٤٤.

(٩٨) هو الإمام يعقوب بن إبراهيم بن حبيب بن حبش بن سعد بن جبير بن معاوية الكوفي، أبو يوسف، الإمام العلامة، المجتهد، المحدث، الفقيه، قاضي القضاة، فقيه العراق، وأحد أئمة الإسلام وأعلامه، صحب الإمام أبو حنيفة سبع عشرة سنة، قال عنه الإمام ابن معين: "ما رأيت في أصحاب الرأي أثبت في الحديث، ولا أحفظ، ولا أصح رواية من أبي يوسف" ولد عام ١١٣هـ، وتوفي عام ١٨٢هـ. ينظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج ٥، ص ٤٢١ - ٤٣٢.

كتاب معي، فإنه يُصدَّق ولا سبيل عليه، ولا يُتعرَّضُ له^(٩٩)، بل إنه من المقرر في الفقه الإسلامي أن أمان الرسل مُقرَّرٌ عُرفاً^(١٠٠).

المطلب الثالث: التكيف الفقهي للحصانة الدبلوماسية^(١٠١)

يمكن تكيف الحصانة الدبلوماسية على أنها عقد أمان^(١٠٢) من حيث الأصل، فالحصانة الدبلوماسية لما كانت تتضمن إعطاء المبعوث الدبلوماسي جملة من الامتيازات

(٩٩) أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم، الخراج، دار المعرفة، بيروت، ط. الأولى، ١٩٨٦م، ص ١٨٨
(١٠٠) الشوكاني، محمد بن علي، نيل الأوطار شرح المنتقى، مؤسسة الرسالة، ط. الرابعة، ١٩٨٩م، ج ٥، ص ٣٠

(١٠١) التكيف الفقهي هو: رد المسألة إلى أصل من الأصول الشرعية، وتحريره.
والمراد بذلك: أن يُرجع الفقيه النازلة إلى أصل من الأصول، بعد التأكد من انتماء هذه النازلة إلى ذلك الأصل، من أجل الوصول إلى حكمها.
والأصل قد يكون دليلاً شرعياً - متفقاً عليه، أو مختلفاً فيه - أو قاعدة من القواعد، أو أصلاً من الأصول العامة، أو مسألة منصوباً على حكمها.
والمراد بتحرير الأصل: أن يُقوِّمَ الفقيه الأصل الذي ترجع إليه المسألة، ويتأكد من صحة هذا الانتماء من العوارض، وهذا قِيْدٌ مهم، احترازاً من وقوع التكيف في أصل لا يصحُّ الإلحاق به، فلا تكتمل حقيقة التكيف الفقهي الصحيح للنازلة.
وبعبارة أخرى: التكيف الفقهي للنوازل هو: أن يُلْحَقَ الفقيه النازلة بأقرب صورة لها في أبواب الفقه المعروفة، أو العقود المعتبرة.

ينظر: الجيزاني، محمد حسين، فقه النوازل، دار ابن الجوزي، الرياض، ط. الثانية، ١٤٢٧هـ، ج ١، ص ٤٧
القحطاني، مسفر علي محمد، التكيف الفقهي للأعمال المصرفية، بحث منشور في مجلة العدل السعودية، العدد (٢٨)، شوال ١٤٢٦هـ، ص ٥.

(١٠٢) عقد الأمان هو: رفع استباحة دم الحربي أو ماله مع استقراره تحت حكم الإسلام، أو هو حماية غير المسلم مع استقراره تحت حكم الإسلام مدة ما.

ينظر: السرخسي، المبسوط، ج ٦، ص ٢١٨، الخطاب، مواهب الجليل شرح مختصر خليل، ج ٤، ص ٤٦.

التي تُمكنه من أداء مهمته في الدولة المُرسَل إليها، مع حصوله على الأمان في نفسه، وماله، وعرضه، ومقره الذي يأوي إليه، وهذا يقتضيه عقد الأمان في الشريعة الإسلامية. فالأمان الذي كان يُعطى للرسَل - وهو المقرّر في الفقه الإسلامي - وهو شامل للرسول ومن كان معه، وذلك يُقابَل ما يسمّى بالحصانة الدبلوماسية من حيث العموم، ولكن الحصانة الدبلوماسية أمانٌ خاص.

المبحث الثاني: أنواع الحصانة الدبلوماسية في القانون الدولي

وحكم كل منها في الشريعة الإسلامية

تتنوّع الحصانة الدبلوماسية وفقاً للقانون الدولي المعاصر إلى عدة أنواع^(١٠٣):
 الحصانة الشخصية، والحصانة القضائية، والحصانة المالىّة.
 وقد كان السبّوق للمسلمين في معرفة معنى الحصانة الدبلوماسية بأنواعها المتقدّمة على جميع القوانين الوضعية، بل إن المسلمين مارسوا تلك الحصانة ممارسة عملية واقعية في حياتهم، ونص فقهاء الإسلام في مصنّفاتهم على الأحكام الفقهية المتعلقة بتلك الحصانات، مما يدلّ على سُمُو الشريعة الإسلامية وسبقها على جميع القوانين الوضعية.
 ويمكن بيان معاني هذه الأنواع المتعلقة بالحصانة الدبلوماسية في الشريعة الإسلامية في ثلاثة مطالب، وذلك على النحو الآتي:

(١٠٣) الأصل الذي يستند إليه القانون الدولي إلى هذه الأنواع من الحصانات الدبلوماسية، هو اتفاقية فيينا، التي عقدت عام ١٩٦١م، فقد تناولت المواد (٢٢)، (٢٩)، (٣٠) النوع الأول من الحصانة الدبلوماسية وهي الحصانة الشخصية، كما تناولت المادة (٣١) النوع الثاني: وهي الحصانة القضائية، كما تناولت المادة (٢٣) النوع الثالث: وهي الحصانة المالىّة. ينظر: شكري، محمد عزيز، المدخل إلى القانون الدولي العام وقت السلم، ص٤٣٢، الشيخ، خالد حسن، الدبلوماسي والقانون الدبلوماسي، ص٣٢٦، أبو هيف، علي الصادق، القانون الدولي العام، ص٤٩٦.

المطلب الأول: الحصانة الشخصية

الفرع الأول: المقصود بالحصانة الشخصية

يُقصدُ بالحصانة الشخصية: " حُرمة الاعتداء على شخص المبعوث الدبلوماسي وذاته "(١٠٤).

ويعني ذلك حماية الشخص الدبلوماسي من أي نوع من أنواع الأذى، سواء أكان ذلك الأذى مُتعلّقاً بالاعتداء على نفسه، أو مَسْكَنِهِ، أو مقرّ بعثته التي يُمارِسُ فيها عمله الموكل إليه.

ولا شك أن هذا النوع من أنواع الحصانات أُرست الشريعة الإسلامية أصوله وقواعده، والنصوص الشرعية سواء أكانت من الكتاب، أو السنة المطهرة الدالة على ذلك كثيرة، وقد تقدّم طَرَفٌ من تلك النصوص عند الحديث عن مكانة التمثيل الدبلوماسي، ومكانة الحصانة الدبلوماسية، كقوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلِمَ اللَّهِ ثُمَّ اتْلُغْهُ مَأْمَنَهُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ (١٠٥)، وقوله تعالى: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَيْكُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا اَعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ ﴾ (١٠٦)، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِنْ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا

(١٠٤) سلامة، عبد القادر سلامة، التمثيل الدبلوماسي والقنصل المعاصر والدبلوماسي في الإسلام، ص٣٤، الشيخ، خالد حسن، الدبلوماسي والقانون الدبلوماسي، ص٣٢٦، شكري، محمد عزيز، المدخل إلى القانون الدولي العام وقت السلم، ص٤٣٢.

(١٠٥) سورة التوبة، آية ٦.

(١٠٦) سورة المائدة، آية ٨.

بِالْحَقِّ ﴿١٠٧﴾، وقوله تعالى: ﴿مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا﴾ (١٠٨).

وقد ثبت عن النبي عليه الصلاة والسلام أنه قال: "مَنْ قَتَلَ مُعَاهِدًا لَمْ يَرَحْ رَائِحَةَ الْجَنَّةِ، وَإِنْ رَجَعَهَا تَوَجَّدَ مِنْ مَسِيرَةِ أَرْبَعِينَ عَامًا" (١٠٩)، وقد سبق حديث عبد الله ابن مسعود رضي الله عنه في قصة رَسُولِي مسيلمة الكذاب إلى النبي عليه الصلاة، وهي بمنزلة التطبيق العملي الواقعي للحصانة الشخصية لأفراد السلك الدبلوماسي، وهي تمثل رُقِيَّ الشريعة الإسلامية فوق جميع النظم والقوانين.

ومن جهة أخرى فإن حماية الشخص الدبلوماسي من أي نوع من أنواع الأذى نوع عهد، ولا يجوزُ الغدرُ فيه، وقد قال عليه الصلاة والسلام: "لِكُلِّ غَادِرٍ لَوَاءٌ" (١١٠) يَوْمَ الْقِيَامَةِ يُعْرَفُ بِهِ" (١١١)، وقال أيضاً: "لِكُلِّ غَادِرٍ لَوَاءٌ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يُرْفَعُ لَهُ بِقَدْرِ غَدْرَتِهِ، أَلَا وَلَا غَادِرَ أَعْظَمَ غَدْرًا مِنْ أَمِيرٍ عَامَةٍ" (١١٢).

(١٠٧) سورة الأنعام، آية ١٥١، والإسراء، آية ٣٣.

(١٠٨) سورة المائدة، آية ٣٢.

(١٠٩) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الجزية والموادعة، باب إثم من قتل معاهداً بغير جرم، ج ٣، ص ٣١٢، برقم ٣١٦٦.

(١١٠) اللواء: العلم، والجمع ألوية وألويات. ينظر: ابن منظور، لسان العرب، ج ١٥، ص ٢٦٦.

(١١١) أخرجه البخاري، كتاب الجزية، باب إثم الغادر للبر والفاجر، ج ٤، ص ١٠٤، برقم ٣١٨٦، ومسلم، كتاب الجهاد والسير، باب تحريم الغدر، ج ٣، ص ١٣٦١، برقم ١٧٣٧.

(١١٢) أخرجه مسلم، كتاب الجهاد والسير، باب تحريم الغدر، ج ٣، ص ١٣٦١، برقم ١٧٣٨، والترمذي في سننه، كتاب الفتن، باب ما جاء ما أخبر النبي عليه الصلاة والسلام أصحابه بما هو كائن إلى يوم القيامة، ج ٤، ص ٤٨٣، برقم ٢١٩١، وقال: هذا حديث حسن، وابن ماجه في سننه، كتاب الجهاد، باب الوفاء بالبيعة، ج ٢، ص ٩٥٩، برقم ٢٨٧٣.

فحق الحماية للدبلوماسيين أمرٌ مقررٌ في الشريعة الإسلامية لا مَرِيَّةَ فيه، يقول الإمام أشهب المالكي^(١١٣): "والسنةُ تأمينُ الرسل، وأن لا يُهاجمُوا، ولا يُخرَجُوا ما دام لما أُرسلُوا وَجْهٌ، وانتظار جواب".^(١١٤)، بل يجب على الدولة الإسلامية حمايتهم من كل عدوان حتى لو كان خارجياً، وعلى ولي أمر المسلمين أن يوفر لهم الحماية طالما أنهم دخلوا بلاد المسلمين، لأغراضٍ شرعيةٍ، وبالطرق الرسمية، يقول الإمام القرافي^(١١٥): "إن مَنْ كان في الذمة، وجاء أهل الحرب إلى بلادنا يقصدونه، وجب علينا أن نخرج لِقَتالهم، بالكراع والسلاح، ونموت دون ذلك، صَوْنًا لمن هو في ذمة الله تعالى، وذمة رسوله صلى الله عليه وسلم، فإن تسليمه دُونَ ذلك إهمال"^(١١٦).

الفرع الثاني: نطاق الحصانة الشخصية في الشريعة الإسلامية:

إن نطاق الحصانة الشخصية في الشريعة الإسلامية من حيث الامتيازات والحماية التي تتضمنها تشمل على جانبين: أصليّ وتبعي، وبيان ذلك على النحو الآتي:

أولاً: الجانب الأصلي: وهو المقصود والحماية الأصلية من الحصانة الشخصية: الحرمة الشخصية للمبعوث الدبلوماسي، حيث تقتضي هذه الحصانة

(١١٣) هو الإمام أشهب بن عبد العزيز بن داود القيسي، أبو عمرو العامري، الفقيه المالكي المصري، إمام المذهب بمصر بعد ابن القاسم، قال عنه الإمام الشافعي: "ما رأيت أفقه من أشهب"، ولد عام ١٤٠هـ، وتوفي بمصر عام ٢٠٤هـ، ينظر: ابن خلكان، وفیات الأعيان، ج ١، ص ٢١٥، ابن فرحون، الديباج المذهب، ص ٩٨، ص ٩٩.

(١١٤) ابن أبي زيد القيرواني، النوادر والزيادات، ج ٣، ص ٣٣٣.

(١١٥) هو الإمام أحمد بن إدريس بن عبد الرحيم بن عبد الله الصنهاجي المالكي، المعروف بالقرافي، الفقيه الأصولي المقلد، له مؤلفات كثيرة، منها: شرح المحصول الموسوم بـ "النفائس"، الفروق، العقد المنظوم في الخصوص والعموم، توفي سنة (٦٨٤ هـ). ينظر: الديباج المذهب، ص ٦٢، شجرة النور الزكية، ص ١٨٨.

(١١٦) القرافي، أحمد بن إدريس بن عبد الرحيم الصنهاجي، الفروق، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط. الأولى، ج ٣، ص ١٤.

حماية الدبلوماسي من الاعتداء عليه بأي نوع من أنواع الأذى، كالقتل، أو الضرب، أو الشتم، أو الحبس، أو المعاقبة بدون حق.

وكذا حرمة ماله، ومسكنه، ومقرّ بعثته، أو التعرض لهم في ذلك، ووجوب المحافظة عليها.

والنصوص الشرعية الدالة على الجانب كثيرة، سواء أكانت من الكتاب أم السنة، وسبق بيان طرف منها.

ثانياً: الجانب التبعية: وهي امتيازات تثبت بمقتضى الحصانة الشخصية تُعدّ خادمةً للجانب الأصلي، ومنها:

١ - حرية التنقل في ديار الإسلام: فمن المقرر أن المعاهد على وجه العموم - ويدخل فيهم الدبلوماسيون - أن لهم حقّ التنقل في دار الإسلام، والسكن في أي جزء منها^(١١٧)، ما لم يتبيّن أن لهم غايات من شأنها إلحاق الضرر بالمسلمين؛ يقول الإمام ابن حزم الظاهري^(١١٨): "واتفقوا - أي فقهاء الإسلام - أن لهم - أي للمعاهددين - في أرض الإسلام، الدخول حيث أحبوا من البلاد، حاشا الحرم

(١١٧) ويستثنى من ذلك بعض المناطق التي ورد في تحريم دخول الكافر إليها أو استيطانه فيها أحاديث خاصة، كالحرم المكي والحجاز. ينظر تفصيل المسألة، وخلاف الفقهاء فيها: الزحيلي، وهبة، آثار الحرب في الفقه الإسلامي، دار صادر، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩٨م، ص ٢٦٩.

(١١٨) هو الإمام علي بن أحمد بن سعيد، أبو محمد بن حزم القرطبي، الفقيه الظاهري الأصولي، ولد عام ٣٨٤هـ، وتوفي عام ٤٥٦هـ، من مؤلفاته: المحلى، الإحكام في أصول الأحكام، الفصل في الأهواء، الملل والنحل. ينظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج ٣، ص ١٣.

بمكة، فإنهم: اختلفوا: أيدخلونه أم لا؟ واتفقوا على أن لهم سكنى أي بلد شاؤوا من بلاد الإسلام" (١١٩).

٢ - حرية الاعتقاد: فمن المقرر في الفقه الإسلامي أن الدبلوماسي له حرية الاعتقاد، ولا يمنع ذلك من عرض الإسلام عليه ودعوته لاعتناقه، دون أن يكون في ذلك إكراه أو إجبار، بل يكون برضاه وقناعته، روى الإمام أحمد عن سعيد بن أبي راشد: أن التنوخي رسول هرقل إلى النبي عليه الصلاة والسلام وافاه وهو في تبوك، فجلس بين يديه، وأعطاه كتاب هرقل، فقال النبي عليه الصلاة والسلام: ممن أنت؟ قال: أنا أحد تنوخ، قال: هل لك في الإسلام الحنيفية ملة أبيك إبراهيم؟ قال: إني رسول قوم، وعلى دين قوم، لا أرجع حتى أرجع إليهم.

فضحك عليه الصلاة والسلام، وقال: "إنك لا تهدي من أحببت ولكن الله يهدي من يشاء" (١٢٠).

فإذا بقي الدبلوماسي على دينه فله الحق في ممارسة شعائره الدينية على أن لا يظهر ذلك علناً.

وقد نص الإمام محمد بن الحسن الشيباني^(١٢١) على أن الذمي أو المستأمن إذا استأجر بيتاً من مسلم، فاتخذ فيه مصلًى لنفسه خاصة لم يمنع من ذلك؛ لأن هذا من جملة السكنى، وقد استحق ذلك بالإجارة^(١٢٢).

(١١٩) ابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد، مراتب الإجماع في العبادات والمعاملات والاعتقادات، دار الحديث، القاهرة، ط. الأولى، ١٤١٨هـ، ص ١٣٢.

(١٢٠) أخرجه أحمد في مسنده، ج ٤، ص ٤٤٢، برقم ١٥٦٥٥.

(١٢١) هو الإمام محمد بن الحسن بن فرقد الشيباني، ولد بواسطة عام ١٣٢هـ، ونشأ بالكوفة، صجّب الإمام أبا حنيفة وأخذ عنه الفقه، وكان من كبار المجتهدين من أصحابه، وتلقى عن الإمام محمد بن الحسن علماء أجلاء منهم الإمام الشافعي، وفيه يقول: "أخذت عن محمد وقر بعير من علم"، توفي سنة ١٨٩هـ، من=

٣ - حق التقاضي: يجوز للدبلوماسي أن يلجأ إلى القضاء الإسلامي، وأن يطالب بحقه، بل الواجب ردُّ الحق إليه إن ثمة له حق، فيجب العدل في الحكم بين الخصمين، بل ويتعين على القاضي أن يعدل بين الخصمين في نظره إليهما، وفي دخولهما عليه، وجلوسهما عنده، وفي مخاطبته لهما، حتى وإن كان أحد الخصمين كافراً؛ لأن العدل يقتضي ذلك^(١٢٣)، جاء في كتاب عمر بن الخطاب رضي الله عنه لأبي موسى الأشعري رضي الله عنه: "وَأَسِرْ بَيْنَ الْاِثْنَيْنِ فِي مَجْلِسِكَ وَوَجْهَكَ حَتَّى لَا يَطْمَعَ شَرِيفٌ فِي حَيْفِكَ، وَلَا يِيَّاسَ ضَعِيفٌ مِنْ عَدْلِكَ"^(١٢٤).

٤ - حق العمل والتجارة: ذلك أن المستأمن عموماً - ويدخل فيه الدبلوماسي - يدخل دار الإسلام للعمل أو التجارة، ويُعطى الأمان لذلك مشروع، وقد صرح الفقهاء أن للمستأمنين حرية التجارة في دار الإسلام وفق شروط عقد الأمان، والشخص

مؤلفاته: الجامع الكبير، الجامع الصغير، الزيادات. ينظر: ابن كثير، البداية والنهاية، ج ١٠، ص ٢٠٢، اللكنوي، الفوائد البهية في تراجم الحنفية، ص ١٦٣.
(١٢٢) مجموعة من علماء الهند، الفتاوى الهندية، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط. الأولى، ١٤٠٦ هـ، ج ٣، ص ١٦٣.

(١٢٣) الخصاص، كتاب شرح أدب القاضي، ج ٢، ٩٤.
(١٢٤) أخرجه الدار قطني في سننه، كتاب في الأقضية والأحكام وغير ذلك، باب كتاب عمر رضي الله عنه إلى أبي موسى الأشعري، ج ٥، ص ٣٦٧، برقم ٤٤٧١، والبيهقي في السنن الصغرى، كتاب آداب القاضي، باب ما على القاضي في الخصوم والشهود، ج ٤، ص ١٣٣، برقم ٤٤٧١، وفي السنن الكبرى، كتاب الشهادات، باب لا يحل حكم القاضي على المقضي له، والمقضي عليه، ولا يجعل الحلال على واحد منهما حرماً، ولا الحرام على واحد منهما حلالاً، ج ١٠، ص ٢٥٢، برقم ٢٠٥٣٧، وفي معرفة السنن والآثار، كتاب أدب القاضي، باب ما على القاضي في الخصوم والشهود، ج ١٤، ص ٢٤٠، برقم ١٩٧٩٢، وابن شبة في تاريخ المدينة، ج ٢، ص ٧٧٥.

الدبلوماسي من حيث الأصل - إن كان كافراً - فإنه يدخل في ذلك الحق^(١٢٥)، إلا إذا كان في ذلك ضررٌ يلحق بالمسلمين، فهذه حالة خاصة لا تعمم.

الفرع الثالث: مقارنة بين نظرة الشريعة الإسلامية والقانون الدولي للحصانة الشخصية

إن المتأمل لمفهوم الحصانة الشخصية في الشريعة الإسلامية والقانون الدولي^(١٢٦) يرى أن مفهومها واحد، إلا أن الشريعة الإسلامية تتميز على القانون الدولي بما يلي:

أولاً: أن الحصانة الشخصية في القانون الدولي مجرد قانون ونظام يجب الالتزام به، ويُعرض نفسه للعقوبة الدنيوية كل من يُخلُ بذلك، ولا علاقة لذلك بالناحية الدينية الأخروية.

وأما في الشريعة الإسلامية فإن الالتزام بمقتضيات الحصانة الشخصية مرتبط بالجانب الديني؛ فجعلت الشريعة الإسلامية الاعتداء على هذا الشخص من كبائر الذنوب، كما في قوله عليه الصلاة والسلام: "مَنْ قَتَلَ مُعَاهِداً لَمْ يَرْحَ رَائِحَةَ الْجَنَّةِ، وَإِنْ رِيحُهَا تَوَجَدَ مِنْ مَسِيرَةِ أَرْبَعِينَ عَاماً"^(١٢٧)، بل جعلت الاعتداء عليه من الغدر الذي قال فيه عليه الصلاة والسلام: "لِكُلِّ غَادِرٍ لَوَاءٌ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يُعْرَفُ بِهِ"^(١٢٨)، وقال أيضاً: "لِكُلِّ غَادِرٍ لَوَاءٌ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يُرْفَعُ لَهُ بِقَدْرِ غَدْرَتِهِ، أَلَا وَلَا

(١٢٥) حق العمل والتجارة هذا من وجهة نظر الشريعة الإسلامية، أما في القانون الدولي فإن ذلك يحظر ويُمنع على الدبلوماسي، وقد نصت اتفاقية فيينا في المادة (٤٢): على أنه لا يجوز للمبعوث الدبلوماسي أن يمارس في الدولة المعتمد لديها أي نشاط تجاري لمصلحته الشخصية.

(١٢٦) ورد في المادة (٢٩) من اتفاقية فيينا ما نصه: "ذات المبعوث الدبلوماسي مصونة، فلا يجوز إخضاعه لأي إجراء من إجراءات القبض أو الحجز، وعلى الدولة المعتمد لديها أن تعامله بالاحترام الواجب له، وأن تتخذ كافة الوسائل المعقولة لمنع الاعتداء على شخصه أو على حريته أو كرامته". ينظر: خلف، محمود، النظرية والممارسة الدبلوماسية، دار زهران، الأردن، ط. الثانية، ١٩٩٧م، ص ٢٦٧.

(١٢٧) سبق تخريجه.

(١٢٨) سبق تخريجه.

غادر أعظم غدراً من أمير عامة" (١٢٩)، وهذا كله لا شك أنه يجعل المسلم أكثر التزاماً بما تقتضيه وما تتضمنه هذا النوع من الحصانة.

ثانياً: أن الشريعة الإسلامية كان لها السبق في النص على الحصانة الشخصية بمعناها ومدلولاتها على جميع القوانين الدولية، وذلك من خلال تناولها في مصادرها الأصلية: الكتاب والسنة.

ثالثاً: إن نطاق الحصانة الشخصية ومتعلقاتها أكثر اتساعاً في الشريعة الإسلامية منها في القانون الدولي، إذ إن القانون الدولي نص على حرمة المبعوث الدبلوماسي في ذاته وصيانتها، ووجوب معاملته بالاحترام اللائق من قبل الدولة المستقبلية له، ومنع أي اعتداء على ذاته أو حريته.

بينما نرى أن الشريعة الإسلامية جعلت ما جاء في القانون الدولي بمثابة الأصل والأساس، ثم نصت على كل ما يمكن أن يكون خادماً ومحققاً لذلك الأصل، كحرية التنقل والإقامة، وحرية المعتقد، وحق التقاضي.

المطلب الثاني: الحصانة القضائية

الفرع الأول: الحصانة القضائية في القانون الدولي

يُقصد بالحصانة القضائية في مفهوم القانون الدولي: إعفاء أصحاب السلك الدبلوماسي من الخضوع لقضاء الدولة المضيفة لهم، وإجرائاتها القضائية، وقوانينها، وذلك في حالة ارتكاب أحد أولئك الأفراد مخالفة (جُرمًا) لأنظمة وقوانين تلك الدولة (١٣٠).

(١٢٩) سبق تخريجه.

(١٣٠) شكري، محمد عزيز، المدخل إلى القانون الدولي العام وقت السلم، ص ٣٤٣، بركات، جمال، الدبلوماسية ماضيها وحاضرها ومستقبلها، ص ١٩٤.

ولا يُفهمُ مما سبق أن الدبلوماسية في حال ارتكابه جريمة من الجرائم، أو مخالفةً لأنظمة وقوانين الدولة التي استضافته، عدم تجريمه مطلقاً - أي في القانون الدولي وفقاً للحصانة القضائية - بل يُمكن تجريمه، وإبلاغ دولته التي أرسلته بذلك، ولكن الحصانة القضائية له في القانون الدولي تعني عدم إخضاعه للإجراءات القضائية والمحكمة في البلد التي أُرسِلَ لأداء مهمة دبلوماسية فيها، وإنما يخضع للإجراءات القضائية، والمحكمة، وفقاً لأنظمة وقوانين الدولة التي أرسلته^(١٣١).

الفرع الثاني: الحصانة القضائية في الشريعة الإسلامية

بالنسبة للحصانة القضائية وما تقتضيه في ضوء الفقه الإسلامي، فالأمر يختلف عنه في القانون الدولي؛ إذ إن الرُّسلَ والمستأمنين - وفي حكمهم الدبلوماسي - إذا

(١٣١) نصّت معاهدة فيينا في المادة (٣١) على الحصانة القضائية لأصحاب السلك الدبلوماسي، حيث جاء فيها:

"يتمتع المبعوث الدبلوماسي بالحصانة القضائية، فيما يتعلق بالقضاء الجنائي للدولة المعتمد لديها، وكذلك ما يتعلق بقضاها المدني والإداري إلا في الحالات التالية:

أولاً: الدعاوى المتعلقة بالأنشطة المهنية، أو التجارية التي يمارسها في الدولة المعتمد فيها، بالصفة الخاصة الشخصية، لا بالنيابة عن الدولة المعتمدة.

ثانياً: الإعفاء من أداء الشهادة.

ثالثاً: الدعاوى العينية المتعلقة بالأموال العقارية الخاصة الكائنة في إقليم الدولة المعتمد لديها، ما لم تكن حيازتها بالنيابة عن الدولة لاستخدامها في أغراض البعثة.

رابعاً: الدعاوى المتعلقة بشؤون الإرث والتركات، التي يدخل فيها بوصفه منفذاً، أو مديراً، أو وريثاً، أو مؤصّي له، بالأصالة عن نفسه، لا بالنيابة عن الدولة المعتمدة.

ينظر: أبو هيف، علي صادق، القانون الدولي العام، ص ٤٩٩، سلامة، عبد القادر، التمثيل الدبلوماسي والفصل المعاصر والدبلوماسي في الإسلام، ص ٣٤ - ٣٥

ارتكبوا جرماً في الدولة الإسلامية فإنه يُفَرَّقُ في ذلك بين حقوق العباد وحقوق الله، وتفصيل ذلك على النحو الآتي :

أولاً: الجرائم المتعلقة بحقوق العباد

ومن أمثلة ذلك :

- القتل العمد وموجبه من تخيير ولي المقتول بين القصاص والدية.
- ضمان الدية في القتل الخطأ.
- إتلاف أموال الآخرين وموجبه من الضمان لتلك المتلفات.
- إذا قذف محصناً، وموجبه حدُّ الجلد.
- إذا شتم أو ضرب أو جرح إنساناً.
- فإن المستأمن - وفي حكمه الدبلوماسي - يؤاخذ بكل اعتداء يصدر منه على حقوق العباد، وأجمع الفقهاء على أن المستأمن يُعاقبُ على هذه الجرائم، ويلزمه الضَّمان^(١٣٢).

ومستند هذا الإجماع:

- ١ - عموم قوله تعالى: ﴿وَكُنَّا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنْ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ﴾^(١٣٣).

(١٣٢) ابن عابدين، محمد أمين، رد المختار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار، دار الفكر، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية ١٩٧٩م، ج٣، ص٥٧٩، الخرشي، محمد عبد الله، شرح الخرشي على مختصر خليل، دار الفكر، بيروت، ط. الثانية، ١٤١٨هـ، ج٣، ص١٢٨، الخطاب، موهب الجليل شرح مختصر خليل، ج٦، ص٢٩٥، الشافعي، محمد بن إدريس، الأم، دار المعرفة، بيروت، ط. الثانية، ١٤١٩هـ، ج٤، ص٤٠، ابن قدامه، المغني شرح مختصر الخرقي، ج١٠، ص٤٣٩، البهوتي، كشاف القناع عن متن الإقناع، ج٥، ص٥٢٤، شرح منتهى الإرادات (دقائق أولي النهى لشرح المنتهى)، ج٤، ص١٩٠.

(١٣٣) سورة المائدة، آية (٤٥).

٢ - ما ثبت عن النبي عليه الصلاة والسلام أنه قتل يهودياً عندما رضَّ اليهوديُّ رأسَ جاريةٍ من الأنصار فقتلها^(١٣٤).

٣ - إن إعفاء الدبلوماسيِّ من المؤاخذه بهذا النوع من الجرائم يؤدي إلى إشاعة الفساد بين العباد، ودعوة له، والتجرؤ على الظلم والاعتداء على الآخرين، وهو مما يُخالف مقاصد الشارع الحكيم من تشريعه للعقوبة

ثانياً: الجرائم المتعلقة بحق الله تعالى:

فإذا ارتكب المستأمن - وفي حكمه الشخص الدبلوماسي - جرماً في الدولة الإسلامية، وكان الحق فيه لله تعالى، كما في جريمة شرب الخمر، وجريمة الزنا، فقد اختلف الفقهاء رحمهم الله تعالى: هل تقام عليهم الحدود؟ وللعلماء قولان في هذه المسألة:

القول الأول: أن المستأمن إذا ارتكب جريمة تُوجبُ الحدَّ: كشرب الخمر، أو الزنا، فإن الحدَّ لا يُقامُ عليه، وبه يقول: الحنفية^(١٣٥)، وهو قول المالكية في جريمة الزنا^(١٣٦)، والشافعية في المعتمد^(١٣٧)، والحنابلة^(١٣٨).

(١٣٤) أخرجه البخاري، كتاب الديات، باب سؤال القاتل حتى يُقرَّ، ج٥، ص٢١٨، برقم ٦٨٧٦، وملم، كتاب القسامة، باب ثبوت القصاص في القتل بالحجر وغيره، ج٨، ص٣٥٦، برقم ١٦٧٢.

*وسواء أكان المفتول مسلماً أم ذمياً أم مستأمناً، فإنه يقتل.

(١٣٥) هذا هو مذهب الحنفية، وهو مذهب الإمام أبي حنيفة ومحمد بن الحسن، وبه قال الإمام أبو يوسف في حد الخمر فقط.

ينظر: الزيلعي، تبين الحقائق شرح كنز الدقائق، ج٣، ص١٨٢، الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، ج٧، ص٧١، السرخسي، المبسوط، ج٩، ص٥٥، ابن عابدين، رد المختار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار، ج٤٣، ص١٨٣.

وقد استدلل أصحاب هذا القول لما ذهبوا إليه بما يلي :

١ - قوله تعالى : ﴿ وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلِمَ اللَّهِ ثُمَّ اتَّبِعْهُ مَأْمُورًا ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ ﴾^(١٣٩).

وجه الدلالة : أن مقتضى الآية الكريمة رد المستأمن إلى موطنه ، وهو أمرٌ تكفلت به الدولة الإسلامية ، وهو من واجباتها كما تفيد بذلك الآية الكريمة ، وذلك حق لله تعالى ، وفي إقامة الحد عليه تفويت لهذا الحق ، فلا يجوز لذلك^(١٤٠).

٢ - أن إقامة الحدود مبنية على الولاية ، والولاية مبنية على الالتزام ، والمستأمن - وفي حكمه الدبلوماسي - لم يلتزم هذه الأحكام ، فلا يُقام الحد عليه ، فهو كالحربي في عدم التزامه بأحكام الإسلام^(١٤١).

(١٣٦) الدسوقي، محمد بن عرفة، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، المطبعة العامة، مصر، ١٢٧٨هـ، ج ٤، ص ٣١٣، الخرشبي، شرح الخرشبي على مختصر خليل، ج ٣، ص ١٢٨، الخطّاب، مواهب الجليل شرح مختصر خليل، ج ٦، ص ٢٩٥.

(١٣٧) الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي الفيروز آبادي، المهذب، دار الفكر، بيروت، ط. الثانية، ١٩٨٦م، ج ٢، ص ٢٦٣، الشربيني، مغني المحتاج، ج ٤، ص ١٤٧، الأنصاري، أبي زكريا، أسنى المطالب شرح روض الطالب، المطبعة الميمنية، مصر، ط. الأولى، ١٣١٣هـ، ج ٤، ص ١٢٧.

(١٣٨) البهوتي، كشف القناع عن متن الإقناع، ج ٥، ص ٥٢٤، شرح منتهى الإرادات (دقائق أولي النهي لشرح المنتهى)، ج ٤، ص ١٩٠، ابن قدامه، المغني شرح مختصر الخرقي، ج ١٠، ص ٤٣٩.

(١٣٩) سورة التوبة، آية ٦.

(١٤٠) الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، ج ٧، ص ٧١، السرخسي، المبسوط، ج ٩، ص ٥٥، البهوتي، كشف القناع، ج ٥، ص ٥٢٤، شرح منتهى الإرادات (دقائق أولي النهي لشرح المنتهى)، ج ٤، ص ١٩٠.

(١٤١) البهوتي، كشف القناع عن متن الإقناع، ج ٥، ص ٥٢٤، شرح منتهى الإرادات (دقائق أولي النهي لشرح المنتهى)، ج ٤، ص ١٩٠، ابن قدامه، المغني شرح مختصر الخرقي، ج ١٠، ص ٤٣٩.

٣ - أن المستأمن لم يدخل الدولة الإسلامية بغرض البقاء والاستقرار فيها، وإنما كان ذلك لأجل مهمة كُلف بالقيام بها، وبعد انتهاء تلك المهمة وقضائها فإنه يُلزم بالعودة إلى دولته، ومكان إقامته الأصلي، ولهذا فإنه لا يعدُّ من مواطني الدولة الإسلامية، أي ليس من أهل دار الإسلام كالذمي، ونتيجةً لذلك فإنه لا يلتزم بجميع أحكام الإسلام، بل يلتزم منها ما يحقق أغراضه ومصالحه التي بُعث من أجلها، وذلك ما يكون متعلقاً بحقوق العباد دون غيرها^(١٤٢).

يقول الإمام الشَّريفي^(١٤٣): وفي سرقة مُعاهد ومُستأمن إذا سرق أقوال: أحسنها أحسنها إن شرط عليه في عهده قطعه بسرقة قطع؛ لالتزامه، وإلا فلا يقطع، لعدم التزامه، والأظهر عند الجمهور لا قطع مطلقاً؛ لأنه لم يلتزم الأحكام فأشبهه الحربي^(١٤٤).

ويُجاب عن هذه الأدلة من عدة وجوه:

الوجه الأول: أن المراد بالآية الكريمة أن الكافر إذا جاء طالباً للحجة والبرهان، أو جاء طالباً الاستماع للقرآن الكريم، فإنه يُجاب لذلك، ويجب إيماله؛ لسمع القرآن الكريم، فإن آمن به فهو الأمر المطلوب، وإلا فإنه يُردُّ إلى مأمنه^(١٤٥).

(١٤٢) ابن الهمام، فتح القدير، ج ٤، ص ١٥٥، الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، ج ٧، ص ٧١، السرخسي، المبسوط، ج ٩، ص ٥٥.

(١٤٣) هو الإمام شمس الدين محمد بن محمد الشَّريفي الخطيب، كان فقيهاً مفسِّراً متكلماً، أجمع أهل مصر على صلاحه ووصفه بالعلم، والعمل والزهد والورع، توفي سنة ٩٧٧ هـ، من مؤلفاته: مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج، السراج المنير، الفتح الرباني. ينظر: كحالة، معجم المؤلفين ج ٨، ص ٢٦٩، شذرات الذهب، ج ٨، ص ٣٨٤.

(١٤٤) الشَّريفي، مغني المحتاج، ج ٤، ص ١٧٥.

(١٤٥) القرطبي، محمد بن أحمد بن أبي بكر، الجامع لأحكام القرآن الكريم، دار الكتب المصرية، القاهرة، الطبعة الأولى ١٣٥٦ هـ، ج ٨، ص ٧٦.

وعليه فلا دلالة في الآية الكريمة على أن المستأمن إذا ارتكب جريمة تتعلق بحق من حقوق الله تعالى أنه لا يُقام عليه الحد، لأن في ذلك تفويتاً لردّه إلى مأمنه، بل إن الجرائم التي تتعلق بحق الله تعالى لا يجوز التساهل فيها لأنها أساس صلاح المجتمع وحمايته من الجرائم، يقول الإمام ابن قدامة: "وأما الحربي إذا دخل إلينا مستأمنًا، فسرقة فإنه يقطع؛ لأنه حدٌ يطالب به فوجب عليه، كحدّ القذف، إذ القذف يجب صيانةً للأموال، كما أن حد القذف يجب صيانة للأعراض، فإذا وجب في حقه أحدهما وجب الآخر" (١٤٦).

الوجه الثاني: أن كون المستأمن لا يلتزم بالأحكام الشرعية أثناء إقامته في الدولة الإسلامية، لا يعني ذلك ولا يُسوِّغ له ارتكاب الجريمة، والمخالفة الشرعية في حق الله تعالى، ثم يُعفى من الإجراءات القضائية وإقامة الحد عليه، بل على العكس تماماً؛ فإن كونه زائراً — خاصة الشخص الدبلوماسي — يجب عليه الالتزام بأعراف المسلمين في دولتهم، وعدم ارتكاب ما يُعدّه المسلمون جرماً، ومخالفةً شرعية.

الوجه الثالث: أن الأمر بإقامة الحدود الشرعية من أجل أن تكون صيانةً وحمايةً للمجتمع الإسلامي من ضرر الجرائم، ومنع انتشارها في المجتمع الإسلامي، وتحقيق العدل بين العباد، وعدم إقامة الحدود على المستأمن، أو على الشخص الدبلوماسي بحجة ما له من حصانة يتنافى مع المقاصد الأساسية التي شرعت من أجلها إقامة الحدود.

الوجه الرابع: أن الواجب على المستأمن، خاصة المبعوث الدبلوماسي أن يلتزم بأعراف الدولة الإسلامية التي هو بمثابة الزائر لها، وعدم انتهاك حرمتها، وعدم إخضاعه للإجراءات القضائية في الدولة التي استضافته، وعدم إقامة الحدود عليه،

(١٤٦) ابن قدامة، المغني، شرح مختصر الحرق، ج٨، ص٢٦٨.

بحجة أنه يخضع للنظام القضائي في بلده التي أرسلته، فإنه يُقال أن مثل هذه الجرائم لا تعدُّ جرماً - غالباً - في دولة لا تلتزم بأحكام الشريعة الإسلامية، ومعنى ذلك الإعفاء بالكلية من العقوبة رغم ارتكابه جريمة في داخل الدولة الإسلامية.

القول الثاني: أن المستأمن إذا ارتكب جريمة تُوجبُ الحدَّ كشرب الخمر، أو الزنا، فإن الحد يُقامُ عليه، وبه يقول الإمام أبو يوسف من الحنفية (في غير حدِّ الخمر)^(١٤٧)، والمالكية (في غير جريمة الزنا)^(١٤٨)، والشافعية في قول^(١٤٩)، والظاهرية^(١٥٠).

وقد استدلل أصحاب هذا القول لما ذهبوا إليه بما يلي:

١ - استدلوا بعمومات النصوص التي أمرت بإقامة الحدود: كقوله تعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾^(١٥١)، وقوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾^(١٥٢)، وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ

(١٤٧) وقد استثنى الإمام أبو يوسف إقامة حدِّ الخمر لأنهم يعتقدون إباحتها شرعاً، الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، ج ٧، ص ٧١، السرخسي، المبسوط، ج ٩، ص ٥٥، ابن الهمام، فتح القدير، ج ٤، ص ١٥٥.

(١٤٨) الدردير، أحمد بن محمد بن أحمد، الشرح الصغير على أقرب المسالك، دار المعارف، مصر، ط. الأولى، ١٣٩٢هـ، ج ٢، ص ٢٩١، الدسوقي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، ج ٤، ص ٣١٣، الخرشي، شرح الخرشي على مختصر خليل، ج ٣، ص ١٢٨.

(١٤٩) الشيرازي، المهذب، ج ٢، ص ٢٦٣، الشربيني، مغني المحتاج، ج ٤، ص ١٤٧، الأنصاري، أسنى المطالب شرح روض الطالب، ج ٤، ص ١٢٧.

(١٥٠) ابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد، المحلى، دار الطباعة المنيرية، الطبعة الثانية ١٩٩٤م، ج ١١، ص ١١٠.

(١٥١) سورة النور، آية ٢.

(١٥٢) سورة المائدة، آية ٣٨.

فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِّنْ خَلْفٍ أَوْ يُنْفَوْا مِّنَ الْأَرْضِ ﴿١٥٣﴾، وقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً﴾ ﴿١٥٤﴾.

وجه الدلالة: أن هذه النصوص أَمَرَتْ بِإِقَامَةِ الحدود، وذلك على كل مَنْ ارتكب جُرْماً وَفَّقَ مَا حَدَّدَتْهُ كُلُّ آيَةٍ، وجاءتْ تلك النصوص عامة، فهي بعمومها تتناول كل مَنْ ارتكب أيَّ جريمة مِنْ هذه الجرائم، سواء أكان من المسلمين، أو الذَمِّيِّين، أو المعاهدين، ولا يجوز التخصيص مِنْ هذه النصوص، لا المعاهد ولا غيره إلا بدليل صريح، ولا مُخَصَّصَ هُنا فتبقى هذه النصوص على عُمومها، والقاعدة تقول: " العام يبقى على عمومته ما لم يَرُدَّ ما يَخْصُصُهُ " (١٥٥).

يقول الإمام أبو يوسف: " الأصل في الشرائع هو العموم في حق الناس كافة، إلا إنه يتعدَّر تنفيذها في دار الحرب؛ لِعَدَمِ الولاية، وأمكن في دار الإسلام فلزم تنفيذها " (١٥٦).

٢ - أن المستأمن بطلبه دخول دار الإسلام يعني ذلك: أنه قبل أن يلتزم أحكام الإسلام مدة إقامته.

٣ - **القياس:** وحاصله قياس المستأمن - وَمِنْ ذَلِكَ الدبلوماسية - على الذمي في وجوب إقامة الحدود، وذلك مِنْ جانِبَيْنِ:

(١٥٣) سورة المائدة، آية ٣٣.

(١٥٤) سورة النور، آية ٤.

(١٥٥) الإسنوي، نهاية السؤل شرح منهاج الوصول، ج٢، ص٣٤٥١، السمعاني، قواطع الأدلة في الأصول، ج٣، ص١١٣.

(١٥٦) الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، ج٢، ص٣١١.

الجانب الأول: يجب إقامة الحد على المستأمن إذا ارتكب ما يُوجب ذلك، كما يجب ذلك على الذمي، بجامع التزامهما بأحكام الإسلام مدة إقامتهما^(١٥٧)، وإن كان الذمي إقامته دائمة في بلاد المسلمين، والمستأمن إقامته مؤقتة.

الجانب الثاني: يجب إقامة الحد على المستأمن إذا ارتكب ما يُوجب ذلك، كما يجب ذلك على الذمي، بجامع الكفر بينهما^(١٥٨).

يقول الإمام الشوكاني^(١٥٩): إن المستأمن يقام عليه الحد؛ لأنه مُلحق بالذمي بجامع الكفر بينهما^(١٦٠).

الترجيح:

الذي يترجح في نظري - والله أعلم - هو القول الثاني، وهو القول بوجوب إقامة الحدود على المستأمن، وذلك لما يلي:

١ - لِقُوَّة ما استدلوا به من النص والمعقول؛ حيث إن الأمر بإقامة الحد على من ارتكب ما يقتضيه جاء عاماً، والأصل تطبيق الحدود متى وَقَعَتْ مقتضياتها من أي فرد في الدولة الإسلامية، سواء أكان مسلماً، أو ذمياً، أو مُعاهداً، وإنما امتنع إقامة الحدود في دار الحرب لعدم الولاية عليها.

(١٥٧) ابن قدامة، المغني، ج ٨، ص ١٦٣، الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، ج ٢، ص ٣١١.
(١٥٨) القنوجي، صديق حسن خان، الروضة البهية شرح الدرر البهية، دار المعرفة، بيروت، ط. الأولى، ١٩٩٦م، ج ٢، ص ٢١٦.

(١٥٩) هو الإمام أبو عبد الله محمد بن محمد بن علي الشوكاني، ولد عام ١١٧٣هـ، وتوفي سنة ١٢٥٠هـ، جمع بين علوم كثيرة وصنّف فيها، من مؤلفاته: فتح القدير بين فني الرواية والدراية، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، البدر النضيد في إخلاص التوحيد، ينظر: كحالة، معجم المؤلفين، ج ١١، ص ٥٣.
(١٦٠) الشوكاني، نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار، ج ٣، ص ٢١٨.

٢ - أن عدم إقامة الحدود على المستأمن، وفي حكمه الدبلوماسي، بحجة الحصانة القضائية، وعدم التزامه بالأحكام الشرعية؛ لكون إقامته مؤقتة، فيه تفويت لمقاصد الشريعة الإسلامية التي من أجلها شرعت إقامة الحدود؛ فالمقصود الشرعي من إقامة الحدود:

- تحقيق الأمن على الأنفس، والأموال، والأعراض.
- تحقيق العدالة بين الجاني والمجني عليه.
- محاربة الجريمة في المجتمع الإسلامي، ومحاولة تطهيره وتخليصه من جميع الرذائل.

- حمل الآخرين على أخذ العبرة، والعظة، وقطع الطريق أمام من تسول له نفسه القيام بأي نوع من هذه الجرائم.

ولا شك أن عدم إقامة الحدود على المعاهد - وفي حكمه الدبلوماسي - يفوت كثيراً من هذه المقاصد الشرعية.

٣ - أنه لا يوجد نص صريح يدل على استثناء المعاهد من إقامة الحدود متى ارتكب جرماً يقتضي إقامة الحد في الدولة الإسلامية، بل وعلى العكس تماماً، فإذا كان المسلم الذي شرفه الله، ورفع به بإسلامه، يُقام الحد عليه متى ارتكب إحدى هذه الجرائم، فلا بُدَّ أن تُقام على من دونه كالمعاهد وغيره أولى.

تتمة:

إذا جرى العرف الدولي على أن الدبلوماسيين لا تقام عليهم الحدود في حال ارتكابهم لجريمة توجب ذلك، ولا يُجرّمون، أو أن الدولة التي طلبت تبادل التمثيل الدبلوماسي مع الدولة الإسلامية، اشترطت ذلك شرطاً - أي عدم إقامة الحد على الدبلوماسي إذا ارتكب موجهه - على الدولة الإسلامية، فما الحكم؟

إذا اشترطت إحدى الدول هذا الشرط على الدولة الإسلامية، فإن الشرط يكون باطلاً، وإذا كان العرفُ على أنهم يُعفونَ من إقامة الحدود عليهم، فهو عرف فاسد؛ لأنه يعارض النصوص الشرعية، فلا يلتفت إليه، يقول الشيخ محمد أبو زهرة: "لا شك أن هذا عرفٌ سياسيٌّ، والمعروف عرفاً كالمشروط شرطاً، ولكن يجب أن نعلم أن العرف إنما يؤخذ به إذا لم يخالف نصاً شرعياً لقول النبي عليه السلام: كل شرط ليس في كتاب الله فهو باطل" (١٦١).

* من خلال ما سبق نخلصُ إلى ما يلي:

أولاً: أن القانون الدوليّ يمنح أعضاء السلك الدبلوماسيّ الحصانة القضائية المطلقة، مما يعني عدم تطبيق الإجراءات القضائية، من محاكماتٍ وعقوباتٍ عليهم في حالة ارتكاب جرمٍ من الجرائم في داخل الدولة المُرسَل إليها، وإنما مرده إلى دولته، وهي التي تتولّى مُحاسبته ومُسائلته.

ثانياً: أن المستأمن إذا ارتكب جريمة في الدولة الإسلامية، فإنه يجبُ معاقبته، وإقامة الحد عليه إذا كانت الجريمة تستوجبُ الحد، سواء أكان الحق لله، أم كان الحق للعباد، بناءً على القول الراجح في الفقه الإسلامي.

وبناءً عليه لا يوجد حصانة قضائية في الشريعة الإسلامية بمفهومها في القانون الدوليّ؛ بل إن الدبلوماسيّ إذا ارتكب جرمًا في الدولة الإسلامية التي استضافته فإنه يُعاقبُ عليها وفق الشريعة الإسلامية، وهذا المبدأ ينطلق من أن مقصود الشارع الحكيم أن يجعل المجتمع الإسلامي مجتمعاً إيمانياً، يعمل على محاربة الجريمة قبل وبعد وقوعها، دون أن يُسْتثنى أي أحدٍ يرتكب جريمة في داخل الدولة؛ إذ إن الاستثناء يعود على هذا المقصود بالإبطال.

المطلب الثالث: الحصانة المالية

الفرع الأول: الحصانة المالية في القانون الدولي

يُقصدُ بالحصانة المالية في عُرْفِ القانون الدولي: إعفاء أعضاء السلك الدبلوماسي من الضرائب الرسوم الشخصية والعينية من قانون الدولة المضيفة لهم، مع الإلزام بتلك الضرائب لمواطنيها ومن يقيم على أرضها.^(١٦٢)

وتوضيح ذلك: أن العُرْفَ السائد، والمعمول به في غالب الدول هو إلزام مواطنيها، أو من يقيم على أرضها، ضرائب معينة، أو رسوم جمركية لما يدخله الشخص من خارج الدولة، وكذلك ضرائب معينة تتعلق بالمباني، سواء أكانت مملوكة أم مُستأجرة، إلا أن القانون الدولي يُعفي أصحاب السلك الدبلوماسي من تلك الضرائب والرسوم، فهو بمثابة الامتيازات والاستثناء لهم، وهذا هو ما يُسمى بالحصانة المالية في القانون الدولي^(١٦٣).

الفرع الثاني: الحصانة المالية في الشريعة الإسلامية

وأما بالنسبة للحصانة المالية في ضوء الشريعة الإسلامية، فإن الشريعة الإسلامية أَعْطَتِ الرُّسُلَ أو المستأمن نحواً من الامتيازات المالية، التي تُعدُّ بمنزلة الحصانة المالية وما تقتضيه، وبيان ذلك: أن مال الرسل أو المستأمن على قسمين:

(١٦٢) أبو هيف، علي صادق، القانون الدولي العام، ص ١٨٨، سلامة، عبد القادر، التمثيل الدبلوماسي والفنصل المعاصر والدبلوماسي في الإسلام، ص ١١٢.

(١٦٣) نصت المادة (٢٣) على هذا النوع من الحصانات، حيث جاء فيها: "تعفي الدولة المعتمدة رئيس البعثة من جميع الرسوم، والضرائب القومية، والإقليمية، والبلدية، المتعلقة بالأماكن الخاصة بالبعثة، المملوكة أو المستأجرة، على أن لا تكون ضرائب أو رسوم ناجمة عن تأدية خدمات معينة". ينظر: شكري، محمد عزيز، المدخل إلى القانون الدولي العام وقت السلم، ص ٤٣٢، الشيخ، خالد حسن، الدبلوماسي والقانون الدبلوماسي، ص ٣٢٦.

الأول: مالٌ يصطحبه معه الرسول للتكسب والربح (أي للتجارة)، والثاني: مالٌ يصطحبه معه لا بقصد التكسب ولا للربح، وإنما هو مال شخصي للنفقة ونحو ذلك.

فالقسم الثاني نصّ فقهاء الإسلام على أنه لا يؤخذ منه العُشْرُ - فلا ضرائب عليه - وهو ما تقتضيه الحصانة المالية في القانون الدولي، يقول الإمام ابن قدامة: "ولا يُؤْخَذُ منهم - أي الرسل - العشر من غير مال التجارة، فلو مرّ بالعاشر منهم مُتَنَقِّلٌ ومعه أمواله أو سائمة لم يؤخذ منه شيء، نص عليه أحمد" (١٦٤)، ويقول الإمام أبو يوسف: "لا يؤخذ من الرسول الذي بعث به ملك الروم، ولا من الذي أعطي أماناً عشر" (١٦٥).

المبحث الثالث: نواقض الحصانة الدبلوماسية

إن المبدأ والمنطلق الذي تنطلق منه اعتبار مبدأ الحصانة الدبلوماسية هي ضمان قيام أصحاب السلك الدبلوماسي بمهام وظيفتهم بحرية، وطمأنينة، بعيداً عن تدخل غير محبب من قبل الدولة المستقبلة، ويؤكد هذا المنحى الإمام محمد بن الحسن الشيباني بقوله: "إن الرسل إذا لم يكونوا آمنين لا يستطيعون تأدية الرسالة، فالأمان لهم بغير شرط، وإن شرط لهم ذلك، وكتب به وثيقة فهو أحوط" (١٦٦).

وبناءً على ذلك فإن الحصانة الدبلوماسية مُنَحَتْ لأولئك الرسل تسهياً عليهم للقيام بالواجبات الموكلة إليهم على أتم وأكمل الوجوه، إلا أنه في بعض الحالات قد يخرج ذلك الدبلوماسي عن إطار عمله، الأمر الذي يجعل ذلك يتناقض مع المهام التي

(١٦٤) ابن قدامة، المغني شرح مختصر الخرقي، ج ٨، ص ٢١٨.

(١٦٥) أبو يوسف، الخراج، ص ٨٩.

(١٦٦) الشيباني، محمد بن الحسن، شرح السير الكبير، مطبعة شركة الإعلانات الشرقية، القاهرة، ط. الثانية،

١٩٧١م، ج ٢، ص ٢١٠.

أوفد من أجلها، وذلك يتنافى مع الحصانة التي أحيط بها، مما يستلزم رفع تلك الحصانة، بل وقد تطلب منه الدولة المضيفة المغادرة لعدم الرغبة فيه.

والصور والحالات التي تتنافى وتتناقض مع مبدأ الحصانة الدبلوماسية كثيرة، ويمكن الإشارة إلى أهم تلك الصور على النحو الآتي:

أولاً: التدخل في شؤون الدولة المعتمد لديها

إن المهمة الأولى والغرض الأهم من إحاطة أصحاب السلك الدبلوماسي بالحصانة الدبلوماسية في دولة من الدول: تمكينهم من أداء عملهم، ورسالتهم، دون أيّ تضيق، أو خوف من قبل الدولة المستقبلة، وهذا يتناقض مع قيام ذلك الدبلوماسي بالتدخل في شؤون تلك الدولة الداخلية، أو الخارجية، مما يجعل ذلك العمل مخالفاً لجميع قواعد العمل الدبلوماسي، والعرف الدولي، لا سيما التجسس على تلك الدولة، أو أي عمل مشبوه في حق الدولة، وعندئذٍ يصبح ذلك الشخص غير مرغوب فيه.

وقد حفظ المسلمون - عبر تاريخهم - حقوق الدول الأخرى، وشؤونها الخاصة بها، بل كانوا مثلاً للوفاء بعدهم، امتثالاً لقوله تعالى: ﴿وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا﴾^(١٦٧)

وقد شدد الفقهاء في أمر الجاسوس، فذهب كثير منهم إلى أنّ الجاسوس يقتل ولا يردُّ إلى مأمنه؛ لأنّ التجسس نوعٌ من الخيانة.

وقد نصت اتفاقية فيينا في المادة (٤١) على أنه على جميع السفراء احترام قوانين البلد المعتمد لديها وأنظمتها، ويجب عليهم عدم التدخل في شؤونها^(١٦٨).

(١٦٧) سورة الإسراء، آية ٣٤.

(١٦٨) علوان، محمد يوسف، القانون الدولي العام، ص ٤٣٤.

ثانياً: عدم احترام قوانين الدولة المبعوث إليها

قد يكون المسموح أو المأذون به في بلد ممنوعاً في بلد آخر، ولذا الواجب على أصحاب السلك الدبلوماسي التعرف على قوانين وأنظمة الدولة المستقبلية لهم، واحترام قوانين وأنظمة تلك الدولة؛ إذ إن المخالفة لأنظمة تلك الدولة وقوانينها يتناقض مع الحصانة الدبلوماسية التي مُنحت لأصحاب السلك الدبلوماسي، وقد تقتضي في بعض الحالات رفع تلك الحصانة، خاصة إذا كانت تلك المخالفة تقتضي الاعتداء أو أكل الحقوق الخاصة لمواطني الدولة كما مرّ بيان ذلك في مبحث الحصانة القضائية.

ثالثاً: التعرض لدين الدولة المبعوث إليها

الواجب على أصحاب السلك الدبلوماسي لدى دولة من الدول احترام دينها قولاً وعملاً، فالاستهزاء بالدين أو الجرح أو الطعن فيه، يتنافى مع العمل الموكل إليهم، وهو مما يثير الظغائن ويثير التوتر بين الدول والشعوب، وهو مخالف لما يقتضيه قوله تعالى: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ﴾^(١٦٩)، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾^(١٧٠).

وعلى هذا فالإساءة للأديان، والتجريح بها، يتنافض مع الحصانة الدبلوماسية التي مُنحت لأصحاب السلك الدبلوماسي.

رابعاً: إساءة استعمال الامتيازات

يتمتع أصحاب السلك الدبلوماسي بجملة من الامتيازات؛ تسهياً عليهم للقيام بالواجبات الموكلة إليهم، والواجب عليهم احترام هذه الامتيازات والحقوق، وعدم استخدامها في غير ما وجدت من أجله، كالتهرب من القوانين، ومخالفة الأنظمة، أو

(١٦٩) سورة النحل، آية ١٢٥.

(١٧٠) سورة العنكبوت، آية ٤٦.

استغلال هذه الامتيازات للمصالح الشخصية، فإن هذا كله مما يتناقض مع الحصانة الدبلوماسية ومقتضياتها.

الخاتمة

في خاتمة هذا البحث توصلتُ إلى النتائج الآتية :

أولاً: يُقصد بالحصانة الدبلوماسية أنها جملة من الامتيازات التي تُمنحُ للمبعوث الدبلوماسي؛ تجعله في جُرزٍ ووقاية، ومأمِنٍ شخصي، وقضائي، ومالي؛ مما يُمكنه ذلك من القيام بالمهمة، أو المهام الموكلة إليه.

ثانياً: الحصانة الدبلوماسية من حيث العموم لها مكانة وأهمية في الشريعة الإسلامية، وقد دلَّ على مكانتها نصوصٌ من الكتاب والسنة المطهرة.

ثالثاً: التكيف الفقهي للحصانة الدبلوماسية: عقد أمان، فالأمان الذي كان يُعطى للرُّسل، ونص الفقهاء على الأحكام المتعلقة به، يُقابلُ بالحصانة الدبلوماسية بفهومها في القانون الدولي المعاصر.

رابعاً: تنوُّع الحصانة الدبلوماسية إلى ثلاثة أنواع: الشخصية، والمالية، والقضائية.

خامساً: يُقصد بالحصانة الشخصية حرمة الاعتداء على شخص المبعوث الدبلوماسي وذاته، ويدخل في ذلك تأمين الدبلوماسيين في مسكنهم ومقر عملهم، وحرية الاعتقاد.

سادساً: الشريعة الإسلامية تُقرُّ الحصانة الشخصية، بل إنها أقرَّت أصولها وقواعدها، والنصوص الشرعية الدالة على ذلك من الكتاب والسنة كثيرة.

سابعاً: يُقصدُ بالحصانة القضائية في مفهوم القانون الدوليّ: إعفاء أصحاب السلك الدبلوماسيّ من الخضوع لقضاء الدولة المضيفة لهم، وإجرائاتها القضائية، وقوانينها، وذلك في حالة ارتكاب أحد أولئك الأفراد مخالفةً (جُرمًا) لأنظمة وقوانين تلك الدولة

ثامناً: يفرّق في الشريعة الإسلامية بين حالتين بالنسبة للحصانة القضائية: حقوق العباد، وحقوق الله،

أما بالنسبة للجرائم المتعلقة بحقوق العباد، فقد أجمع الفقهاء على أن المستأمن يُعاقبُ على هذه الجرائم، ويلزمه الضّمان.

وأما بالنسبة للجرائم المتعلقة بحق الله تعالى، فإذا ارتكب الدبلوماسيّ جُرمًا في الدولة الإسلامية، وكان الحق فيه لله تعالى، فقد اختلف الفقهاء رحمهم الله تعالى: فمنهم من يقول بإقامة الحدّ عليه، ومنهم من يقول بعدم إقامة الحدّ عليه، وقد تنيّن رجحان القول الأول.

تاسعاً: يُقصدُ بالحصانة الماليّة في عُرْف القانون الدوليّ: إعفاء أعضاء السلك الدبلوماسيّ من الضرائب الرسوم الشخصية والعينية، التي من قانون الدولة المضيفة لهم إلزام مواطنيها ومن يقيم على أرضها بتلك الضرائب والرسوم.

عاشراً: تمنح الشريعة الإسلامية الدبلوماسيّ ما يُسمى بالحصانة الماليّة، بل قد كان لها السّبق في إرساء قواعدها على جميع القوانين الدوليّة المعاصرة؛ فقد نصّ فقهاء الإسلام على أنه لا يؤخذ من الرسل العُشر، فلا ضرائب عليهم، وهو ما تقتضيه الحصانة الماليّة في القانون الدوليّ.

المصادر والمراجع

- [١] الأزهرى، صالح عبد السميع، جواهر الإكليل شرح مختصر خليل، مطبعة البابي الحلبي، مصر، ط. الثانية، ١٩٨٧.
- [٢] الأنصاري، أبي زكريا، أسنى المطالب شرح روض الطالب، المطبعة الميمنية، مصر، ط. الأولى، ١٣١٣هـ.
- [٣] الإسنوي، عبد الرحيم بن الحسن بن علي، نهاية السؤل شرح منهاج الوصول، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط. الأولى، ١٤٢٢هـ.
- [٤] البكري، محمد أحمد، العلاقات الدبلوماسية بين الدول، دار البيارق، لبنان، ط. الأولى ١٩٩٤م.
- [٥] البهوتي، منصور بن يونس بن إدريس: كشف القناع عن متن الإقناع، مطبعة مكة المكرمة، ط. الأولى، ١٣٩٤هـ، ج ٣، ص ١٠٠. شرح منتهى الإرادات (دقائق أولي النهى لشرح المنتهى)، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ.
- [٦] الجويني، عبد الملك بن عبد الله، البرهان في أصول الفقه، دار الأنصار، القاهرة، ط. الثانية، ١٤٠٠هـ.
- [٧] الجيزاني، محمد حسين، فقه النوازل، دار ابن الجوزي، الرياض، ط. الثانية، ١٤٢٧هـ.
- [٨] ابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد: المحلى، دار الطباعة المنيرية، الطبعة الثانية ١٩٩٤م. مراتب الإجماع في العبادات والمعاملات والاعتقادات، دار الحديث، القاهرة، ط. الأولى، ١٤١٨هـ.

- [٩] الخطاب، محمد بن عبد الرحمن المغربي، مواهب الجليل شرح مختصر خليل، دار الفكر، بيروت، ط. الثانية، ١٩٧٨م.
- [١٠] الخرشي، محمد عبد الله، شرح الخرشي على مختصر خليل، دار الفكر، بيروت، ط. الثانية، ١٤١٨هـ.
- [١١] الخطابي، محمد بن محمد، معالم السنن، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. الأولى، ١٩٨٩م.
- [١٢] الدردير، أحمد بن محمد بن أحمد، الشرح الصغير على أقرب المسالك، دار المعارف، مصر، ط. الأولى، ١٣٩٢هـ.
- [١٣] الدسوقي، محمد بن عرفة، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، المطبعة العامرة، مصر، ١٢٧٨هـ.
- [١٤] ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار ابن حزم، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٥م.
- [١٥] رضا، محمد، كتاب محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم، دار النهضة العربية، ط. الثانية، ١٩٨٦م.
- [١٦] ابن الرُّفعة، أبو العباس نجم الدين أحمد بن محمد، كفاية النبيه شرح التنبيه في فقه الإمام الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ.
- [١٧] الرملي، شمس الدين محمد بن أحمد، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. الأولى، ١٩٩٣م.
- [١٨] الزركشي، محمد بن بهادر، البحر المحيط في أصول الفقه، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت، ط. الثانية، ١٩٩٤م.

- [١٩] الزيات، إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، المكتبة الإسلامية، تركيا، دت، ط. الرابعة، ١٤٢٨هـ.
- [٢٠] الزيلعي، عثمان بن علي، تبين الحقائق شرح كنز الدقائق، المطبعة الأميرية، بولاق، ط. الأولى، ١٣١٣هـ.
- [٢١] السرخسي، محمد بن أبي سهل، المبسوط، مطبعة السعادة، القاهرة، ط. الأولى، ١٣٢٠هـ.
- [٢٢] سلامة، عبد القادر سلامة، التمثيل الدبلوماسي والقنصل المعاصر والدبلوماسي في الإسلام، دار النهضة العربية، ط. الأولى ١٩٩٦م.
- [٢٣] السمعاني، منصور بن محمد بن عبد الجبار، قواطع الأدلة في الأصول، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط. الأولى، ١٤١٨هـ.
- [٢٤] الشافعي، محمد بن إدريس، الأم، دار المعرفة، بيروت، ط. الثانية، ١٤١٩هـ.
- [٢٥] الشربيني، محمد الخطيب، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط. الثانية، ١٤١٦هـ.
- [٢٦] شكري، محمد عزيز، المدخل إلى القانون الدولي العام وقت السلم، مطبعة الداودي، دمشق، ط. الأولى، ١٩٨٩م.
- [٢٧] الشوكاني، محمد بن علي، نيل الأوطار شرح المنتقى، مؤسسة الرسالة، ط. الرابعة، ١٩٨٩م.
- [٢٨] الشيخ، خالد حسن، الدبلوماسي والقانون الدبلوماسي، مطبعة عدنان عبد الجابر، الأردن، ط. الأولى، ١٩٩٩م.
- [٢٩] الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي الفيروزآبادي، المهذب، دار الفكر، بيروت، ط. الثانية، ١٩٨٦م.

- [٣٠] ابن عابدين، محمد أمين، حاشية رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار، دار الفكر، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية ١٩٧٩م.
- [٣١] ابن عبد البر، عمر بن يوسف بن عبد الله، الكافي في فقه أهل المدينة، مؤسسة الرسالة، ط ٢، ١٤١٣هـ.
- [٣٢] ابن عبد السلام، عبد العزيز، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. الثانية، ١٩٨٩م.
- [٣٣] أبو عبيد، القاسم بن سلام، الأموال، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، ط. الأولى، ١٩٨٨م.
- [٣٤] العظيم آبادي، محمد شمس الحق، عون المعبود شرح سنن أبي داود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. الثانية، ١٤١٥هـ.
- [٣٥] أبو عيد، عارف خليل، العلاقات الدولية في الإسلام، جامعة القدس المفتوحة، ط. الأولى، ١٩٩٦م.
- [٣٦] غازي حسن، الوجيز في الدبلوماسية المعاصرة، دن، ط. الأولى ١٩٧٦م.
- [٣٧] الغزالي، محمد بن محمد بن محمد، الوسيط، دار السلام، القاهرة، ط. الأولى، ١٤١٧هـ.
- [٣٨] ابن فارس، أحمد بن زكريا، مقاييس اللغة، دار الجليل، بيروت، ط. الثانية، ١٤٢٠هـ.
- [٣٩] الفاروقي، حارث سليمان، المعجم القانوني، دار الفكر، دمشق، ط. الأولى، ١٩٨٧م.
- [٤٠] الفيروزآبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط. السادسة، ١٩٩٧م.

[٤١] الفيومي، أحمد بن محمد بن علي، المصباح المنير، المكتبة العصرية، بيروت، ط. الثالثة، ١٤١٨هـ.

[٤٢] القحطاني، مسفر علي محمد، التكييف الفقهي للأعمال المصرفية، بحث منشور في مجلة العدل السعودية، العدد (٢٨)، شوال ١٤٢٦هـ.

[٤٣] ابن قدامة، عبد الله بن أحمد، المغني شرح مختصر الخرقي، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض، ط. الأولى، ١٤٠٢هـ.

[٤٤] القرافي، أحمد بن إدريس بن عبد الرحيم الصنهاجي، الفروق، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط. الأولى.

[٤٥] القرطبي، محمد بن أحمد بن أبي بكر، الجامع لأحكام القرآن الكريم، دار الكتب المصرية، القاهرة، الطبعة الأولى ١٣٥٦هـ.

[٤٦] القنوجي، صديق حسن خان، الروضة البهية شرح الدرر البهية، دار المعرفة، بيروت، ط. الأولى، ١٩٩٦م.

[٤٧] القيرواني، ابن أبي زيد، النواذر والزيادات، دار النهضة العربية، مصر، ط. الأولى، ١٤٢٠هـ.

[٤٨] ابن القيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب، أحكام أهل الذمة، دار القلم، دمشق، ط. الثانية، ١٤٢٠هـ.

[٤٩] الكاساني، علاء الدين أبو بكر بن مسعود، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثانية ١٤٠٢هـ.

[٥٠] ابن كثير، عماد الدين أبي الفداء إسماعيل :

تفسير القرآن العظيم، دار الشعب، القاهرة، ط. الأولى، ١٩٩٢م.

البداية والنهاية، دار الشعب، القاهرة، ط. الأولى، ١٩٩٢م.

- [٥١] مجموعة من علماء الهند، *الفتاوى الهندية*، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط. الأولى، ١٤٠٦هـ.
- [٥٢] المرغيناني، برهان الدين علي بن أبي بكر، *الهداية شرح بداية المبتدي*، المكتبة الإسلامية، ط. الثانية، ١٩٨٧م.
- [٥٣] ابن مفلح، أبو إسحاق برهان الدين إبراهيم بن محمد بن عبد الله بن محمد، *المبدع شرح المقنع*، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.
- [٥٤] ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم، *لسان العرب*، دار صادر، بيروت، ط. الثالثة ١٤١٤هـ.
- [٥٥] المواق، محمد بن يوسف بن أبي القاسم العبدري، *شرح المواق على مختصر خليل (التاج والإكليل)*، الطبعة الأولى، مطبعة السعادة بمصر ١٣٢٩ هـ، بهامش مواهب الجليل.
- [٥٦] ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم بن محمد، *البحر الرائق شرح كنز الدقائق*، دار المعرفة، بيروت، ط. الأولى، - ١٩٨٩م.
- [٥٧] النووي، يحيى بن شرف:
- المنهاج في شرح صحيح مسلم بن الحجاج*، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط. الثالثة، ٢٠٠٢م.
- روضة الطالبين*، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. الثانية، ١٩٨٩م.
- المجوع شرح المذهب*: ط الثانية، إدارة الطباعة المنيرية بمصر.
- [٥٨] ابن هشام، محمد بن عبد الملك، *السيرة النبوية*، المكتبة الوقفية، الأزهر، ط. الثانية، ١٩٩٤م.

- [٥٩] ابن الهمام، كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي، *فتح القدير*، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثانية ١٩٩٨ م.
- [٦٠] الهيثمي، شهاب الدين أحمد بن محمد بن علي بن حجر، *تحفة المحتاج بشرح المنهاج*، دار الفكر، بيروت، ١٩٨٩ م.
- [٦١] أبو هيف علي صادق، *القانون الدبلوماسي*، منشأة المعارف، الإسكندرية، ط. الأولى، ١٩٩٤ م.
- [٦٢] أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم، *الخراج*، دار المعرفة، بيروت، ط. الأولى، ١٩٨٦ م.

Diplomatic immunity in the Islamic Sharia

Dr. Maher Deeb SaadEddin Abu Shawish

Professor of Jurisprudence

Taibah University-Faculty of ArtsandHumanitiesin Yanbu

Abstract. Eating this research an issue related to international relations, namely diplomatic immunity, a number of privileges granted to an envoy diplomat; make the score and prevention, and safe personal and judicial, and Mali; enabling it to carry out the task, or tasks entrusted to him. Have shown in this research intended to diplomatic immunity, and legitimacy, and air conditioning idiosyncratic, and types.

The findings in this research that the Islamic law had a head start on all contemporary international law in establishing the rules and principles of diplomatic immunity, and that the scholars stated in their works to the provisions of this matter, and a statement Tire and its affili.

أحاديث موت الفجأة "جمعًا وتخريجًا ودراسة"

د. بندر بن نافع بن بركات العبدلي

الأستاذ المشارك بقسم السنة وعلومها

كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة القصيم

ملخص البحث. قمت في هذا البحث بجمع الأحاديث الواردة في موت الفجأة ودراستها دراسة حديثية بذكر تخريج الحديث ودراسة رواته والحكم عليه مع ذكر كلام الأئمة النقاد فيه... وتبين من خلال الدراسة أنه لم يثبت في موت الفجأة حديث صحيح عن النبي ﷺ في أنه راحة للمؤمن أو أنه من أشراط الساعة أو أن النبي ﷺ كان يستعيز منه، لكنه ورد عن جماعة من الصحابة والتابعين فدلّ على أن له أصلًا.

والله الموفق.

المقدمة

الحمد لله الذي كتب الموت على جميع العباد، وجعل لهم أجلاً هم لاقوه فيه وهو يوم المعاد، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، شهادة نرجو بها النجاة يوم التناد، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله الداعي إلى سبيل الرشاد. صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وسلم تسليماً كثيراً.

أما بعد: -

فإن الموت حق واقع على جميع الخلائق كما قال تعالى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ﴾^(١)

والإكثار من ذكره والاستعداد له والتأهب لنزوله مطلب ضروري. ومن صور الموت التي كثرت في عصرنا (موت الفجأة)، وبسبب كثرت تداول الناس أحاديث رويت عن النبي ﷺ في حكمته، وأنه من أشراط الساعة وغيرها. وقد استعنت بالله عز وجل على دراسة هذه الأحاديث ذباً عن السنة ونصحاً للأمة.

وجعلت هذه الدراسة مقسّمة إلى تمهيد وأحاديث وخاتمة. التمهيد ذكرت فيه تعريف موت الفجأة، ووروده في السنة وعن السلف، وكثرة وقوعه وما ينبغي للإنسان تجاهه. وأما الأحاديث فقد سرّدتها سرداً. ثم الخلاصة وفيها بيان الحكم على الأحاديث. والخاتمة، وذكرت فيها أهم النتائج التي توصلت إليها. والله أسأل أن ينفع به، وأن يختم لنا بخاتمة حسنة إنه جواد كريم.

(١) الآية رقم (٣٥) من سورة الأنبياء.

تمهيد

قال ابن منظور: "فَجِئَهُ الْأَمْرُ وَفَجَأَهُ بِالْكَسْرِ وَالنَّصْبِ، يَفْجُؤُهُ فَجْأً وَفُجَاءَةً بِالضَّمِّ وَالْمَدِّ، وَافْتَجَأَهُ وَفَاجَأَهُ يُفَاجِئُهُ مُفَاجِئَةً وَفُجَاءَةً: هَجَمَ عَلَيْهِ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَشْعُرَ بِهِ، وَقِيلَ إِذَا جَاءَهُ بَغْتَةً مِنْ غَيْرِ تَقَدَّمَ سَبَبٌ... وَكُلُّ مَا هَجَمَ عَلَيْكَ مِنْ أَمْرٍ لَمْ تَحْتَسِبْهُ فَقَدْ فَجَأَكَ."

ثم قال: وَمَوْتُ الْفُجَاءَةِ مَا يَفْجَأُ الْإِنْسَانَ مِنْ ذَلِكَ..."^(٢)

وقد بَوَّبَ البخاري في "صحيحه" فقال: باب موت الفجأة، البغته.^(٣)

قال ابن حجر: "وَالْفُجَاءَةُ بَضَمٌ الْفَاءِ وَبَعْدَ الْجِيمِ مَدٌّ ثُمَّ هَمْزٌ، وَيُرْوَى بِفَتْحٍ ثُمَّ سُكُونٌ بِغَيْرِ مَدٍّ، وَهِيَ الْهُجُومُ عَلَى مَنْ لَمْ يَشْعُرْ بِهِ. وَمَوْتُ الْفُجَاءَةِ وَفُوعُهُ بِغَيْرِ سَبَبٍ مِنْ مَرَضٍ وَغَيْرِهِ..."^(٤)

فهو إذن: ما يأخذ الإنسان بغتة من غير تقدم سبب.

* وموت الفجأة واقع، وقد ورد في السنة ما يدل عليه فعن عائشة رضي الله عنها أن رجلاً قال للنبي ﷺ: إِنَّ أُمَّيْ افْتُلَّتْ نَفْسُهَا، وَأَظُنُّهَا لَوْ تَكَلَّمَتْ تَصَدَّقَتْ، فَهَلْ لَهَا أَجْرٌ إِنْ تَصَدَّقَتْ عَنْهَا؟ قَالَ: نَعَمْ.^(٥)

فقوله: "افتلتت نفسها"؛ أي: خرجت نفسها بغتة.

والفلتة والافتلات: ما وقع بغتة من غير روية.^(٦)

(٢) "لسان العرب" (١٠/١٨٥)، وانظر "النهاية" (٣/٤١٢)، و"معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية" (٣/٣٤)

(٣) "فتح الباري" (٣/٢٥٤)

(٤) المصدر السابق (٣/٢٥٤)

(٥) أخرجه البخاري (١٣٨٨)، (٢٧٦٠)، ومسلم (١٠٠٤).

(٦) انظر: "المعجم الوسيط" (٢/٦٩٩)، و"فتح الباري" (٣/٢٥٥)

* وورد عن السلف ما يدل على أنه رحمة وراحة للمؤمن وحسرة على الكافر. فعن طارق بن شهاب قال: كنت عند عبد الله _ يعني: ابن مسعود _ فذكر عنده موت الفجأة، فقال: تخفيف على المؤمن وحسرة على الكافر، ثم تلا قوله تعالى: ﴿ فَلَمَّا أَصْفَوْنَا أَنْتَقِمْنَا مِنْهُمْ ﴾ ^(٧) وورد عنهم ما يدل على كراهته.

روى شعبة، عن منصور بن المعتمر، عن إبراهيم النخعي أنه كره موت الفجأة. ^(٨)

وقد نقل عن أحمد وبعض الشافعية كراهة موت الفجأة. ^(٩)

قال ابن بطلال: "وكان ذلك _ والله أعلم _ لما في موت الفجأة من خوف حرمان الوصية وترك الاستعداد للمعاد بالتوبة وغيرها من الأعمال الصالحة" اهـ. ^(١٠) وقال الشيخ ابن عثيمين _ رحمه الله _ : "كراهتهم لموت الفجأة ليست كراهة شرعية، لكن يكرهون وقوع ذلك نفسياً، لأنه قد يقع وهو يريد أن يوصي ونحو ذلك" ^(١١)

* وورد عنهم ما يدل على أنه من علامات الساعة.

(٧) أخرجه ابن أبي حاتم في "تفسيره" (١٨٥١٣). وسيأتي في تخريج الأحاديث أن هذا الأثر صح موقوفاً عن ابن مسعود رضي الله عنه.

(٨) أخرجه ابن أبي شيبه (١٢١٢٦)

(٩) "فتح الباري" (٢٥٥/٣)

(١٠) "فتح الباري" (٢٥٤/٣)

(١١) من تعليقه على "صحيح البخاري" من نسختي.

فعن أنس بن مالك رضي الله عنه قال: "من أشرط الساعة حفز الموت، قيل: يا أبا حمزة، ما حفز الموت؟ قال: "موت الفجأة".^(١٢)

وعن مجاهد قال: "من أشرط الساعة موت البدار".^(١٣)

* وقد وقع موت الفجأة لكثير من العلماء والأئمة.^(١٤)

قال ابن حجر: "ونقل النووي عن بعض القدماء أن جماعة من الأنبياء والصالحين ماتوا كذلك".^(١٥)

وكان الإمام البخاري _رحمه الله_ يتمثل بهذين البيتين:

اغتنم في الفراغ فضل ركوع فعسى أن يكون موئك بغتةً

كم صحيح رأيت من غير سقم ذهب نفسه الصحيحة فلتة

قال ابن حجر: "وكان من العجائب أنه هو وقع له ذلك أو قريباً منه".^(١٦)

والواقع شاهد بذلك، فكثرة حوادث السيارات في عصرنا مع كثرة الأمراض التي لم تكن في أسلافنا هي من أسباب موت الفجأة.

وفي دراسة قام بها أحد الباحثين أظهرت أن موت الفجأة يشكل ١٣٪ من حالات الوفاة في مدينة الرياض.

وأشارت الدراسة إلى أن معدل موت الفجأة سيرتفع بسبب تغير نمط الحياة في المجتمع السعودي وتفشي السممة والسكري.

(١٢) عزاه ابن بطال في شرح البخاري (٤٢٤/٥) لابن أبي الدنيا

(١٣) أخرجه ابن أبي شيبة (١٢١٢٥)

(١٤) انظر "سير أعلام النبلاء" (٥٥٢/١٢)، (٣٢٣/١٨)، ذيل طبقات الحنابلة (٢٢٠/٣)

(١٥) "فتح الباري" (٢٥٥/٣)

(١٦) "مقدمة فتح الباري" ص (٤١٨).

وأشار الباحث إلى أن إحصائيات وزارة الصحة في المملكة تشير إلى أن ٢٩٪ من الوفيات تنتج عن أعراض وعلامات غير محدودة وغير معروفة، وبالتالي قد تكون وفاة عدد منهم بشكل مفاجئ.^(١٧)

وفي دراسة أخرى أثبتت أن (٢٤) فرداً يموت يومياً في السعودية دون سابق إنذار.^(١٨)

* وهذا يدعو الإنسان إلى أن يستعد للموت بالتوبة والإنابة والأعمال الصالحة والتوجه إلى الله بكثرة الذكر والاستغفار، والمبادرة بقضاء الحقوق التي في ذمته للآخرين فإنه لا يدري متى يفجأه الموت، كما قال تعالى: ﴿وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَدًا وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾^(١٩)

ثم إن من فعل ذلك فإنه لا خوف عليه فيما يستقبل، ولا حزن عليه فيما مضى فقد ينزل به الموت فجأة فيكون من لطف الله به وتخفيفه عليه، وإحسانه إليه. نسأل الله سبحانه أن يختم لنا بالصالحات، وأن يبارك لنا في أعمارنا وأعمالنا إنه جواد كريم جزيل الهبات.

تخريج الأحاديث وبيان ألفاظها وطرقها ودرجتها

الحديث الأول: حديث عبيد بن خالد السلمي رضي الله عنه

(١٧) د. ماجد الفياض استشاري كهربائية القلب. " جريدة الرياض " العدد (١٥٢١٨).

(١٨) تصريح للمشرف على كرسي " أبحاث موت الفجأة بجامعة الملك سعود " ؛ الموقع الإلكتروني، البوابة الإخبارية للجامعة.

(١٩) الآية رقم (٣٤) من سورة لقمان.

تخریجه:

أخرجه أبو داود في الجنائز - باب موت الفجأة (٣١١٠)

قال: حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ، حَدَّثَنَا يَحْيَى، عَنْ شُعْبَةَ، عَنْ مَنْصُورٍ، عَنْ تَمِيمِ بْنِ سَلَمَةَ
أَوْ سَعْدِ بْنِ عُبَيْدَةَ، عَنْ عُبَيْدِ بْنِ خَالِدٍ السُّلَمِيِّ - رَجُلٍ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ
مَرَّةً: عَنْ النَّبِيِّ ﷺ ثُمَّ قَالَ مَرَّةً: عَنْ عُبَيْدٍ - قَالَ «مَوْتُ الْفَجَاءَةِ أَخْذَةٌ أَسْفٌ»^(٢٠)

وأخرجه ابن قانع في "معجم الصحابة" (١٨٢/٢) عن علي بن محمد، عن مسدد به بلفظه، رفعه مرة، ووقفه أخرى.

❖ وأخرجه أحمد (١٥٤٩٦)، (١٧٩٢٤)، ومن طريقه المزي في «تهذيب الكمال» (٢٠١/١٩)، والبيهقي (٣٧٨/٣) من طريق علي بن المديني كلاهما عن يحيى بن سعيد القطان به بلفظه، إلا أنه وقع عند أحمد في الموضع الأول عن تميم بن سلمة وحده.

❖ وأخرجه ابن أبي شيبة (١٢١٢٧)، وأحمد (١٥٤٩٧)، (١٧٩٢٥)

وابن عدي في "الكامل" (٦٤٩/٢)، والبيهقي (٣٧٨/٣) من طريق محمد بن بشار بن دار، ثلاثتهم - ابن أبي شيبة، وأحمد، وبن دار - عن محمد بن جعفر
وابن قانع في "معجم الصحابة" (١٨٢/٢) من طريق المثنى بن معاذ بن معاذ
العنبري عن أبيه، وابن عدي في "الكامل" (٢٣٢/٢)، والبيهقي (٣٧٨/٣) عن محمد بن بشار، عن روح ابن عباد
ثلاثتهم - محمد بن جعفر، ومعاذ بن معاذ، وروح - عن شعبة به بنحوه، إلا
محمد بن جعفر وروح فعن تميم وحده بدون شك.

(٢٠) أي: أخذة غضب أو غضبان، يقال: أسف يأسف أسفًا فهو أسف إذا غضب. "النهاية" (٤٨/١).

واقصر محمد بن جعفر ومعاذ على ذكر الموقوف فقط ، ولم يسق ابن قانع لفظ الحديث عن معاذ.
درجته:

الحديث مداره على شعبة بن الحجاج ، وقد اختلف عليه في إسناده وفي رفعه ووقفه على أربعة أوجه.

الوجه الأول: شعبة ، عن منصور ، عن تميم بن سلمة أو سعد بن عبيدة _ بالشك _ عن عبيد بن خالد رضي الله عنه ، مرة مرفوعاً ومرة موقوفاً ، وهذه رواية يحيى بن سعيد القطان.

الوجه الثاني: شعبة ، عن منصور ، عن تميم بن سلمة وحده ، عن عبيد بن خالد مرة مرفوعاً ومرة موقوفاً. وهذه رواية روح بن عبادة ، ويحيى بن سعيد القطان عند أحمد (١٥٤٩٦)

الوجه الثالث: شعبة ، عن منصور ، عن تميم بن سلمة أو سعد بن عبيدة _ بالشك _ عن عبيد بن خالد موقوفاً فقط ، وهذه رواية معاذ بن معاذ العنبري.
الوجه الرابع: شعبة ، عن منصور ، عن تميم بن سلمة وحده ، عن عبيد بن خالد موقوفاً فقط

وهذه رواية محمد بن جعفر غندر.

وعند تأمل هذه الأوجه عن شعبة فرواتها ثقات أثبات.

فيحيى بن سعيد القطان ، ثقة متقن حافظ إمام قدوة.^(٢١)

وروح بن عبادة البصري ، ثقة فاضل.^(٢٢)

(٢١) انظر: "التقريب" (ص ١٠٦)

(٢٢) "التقريب" (ص ٣٢٩)

ومعاذ بن معاذ العنبري، ثقة متقن.^(٢٣)

وفي النظر بين أصحاب هذه الأوجه الأربعة، وهم: يحيى بن سعيد القطان، وروح بن عبادة، ومعاذ بن معاذ العنبري، ومحمد بن جعفر، فقد اختلفوا في رفعه ووقفه، وفي إسناده.

أما في رفعه ووقفه: فرواه يحيى القطان وروح مرة مرفوعاً ومرة موقوفاً. ورواه معاذ بن معاذ، ومحمد بن جعفر غندر موقوفاً.

وهذا الاختلاف هو من منصور بن المعتمر شيخ شعبة بن الحجاج كما صرح به شعبة نفسه حيث قال: "هكذا حدثني، وحدثني مرة أخبرني بالمبارك فلم يرفعه، وحدث به غندر فلم يرفعه. أخرجه ابن عدي"^(٢٤).

والراجح_والله أعلم_الوقف لما يلي:

- ١ - أنه آخر ما حدث به منصور كما يفهم من سياق كلام شعبة.
- ٢ - أن محمد بن جعفر من أوثق أصحاب شعبة، وقد قال عبد الله بن المبارك: إذا اختلف الناس في حديث شعبة فكتاب غندر حكم بينهم.^(٢٥)
- ٣ - أنه قد وافقه معاذ بن معاذ وروح بن عبادة، فاتفق ثلاثة حفاظ على وقفه.

وأما الاختلاف في إسناده. هل هو من حديث تميم بن سلمة وحده، أو هو عن تميم بن سلمة أو سعد بن عبيدة_بالشك_عن عبيد بن خالد.

(٢٣) «التقريب» (٩٥٢)

(٢٤) "الكامل" (٦٤٩/٢).

(٢٥) "الجرح والتعديل" (١٥٠/٧)

فقد تقدم أن يحيى القطان رواه عنهما بالشك، وأن محمد بن جعفر وروح بن عبادة قد رواياه عن تميم بن سلمة وحده، عن عبيد بن خالد.

والأقرب _ والله أعلم _ أن الشك من شعبة نفسه، فقد تردد فيه.

الحديث الثاني: حديث عائشة رضي الله عنها.

تخریجه:

ورد عن عائشة رضي الله عنها من خمسة طرق.

الطريق الأول: عبد الله بن عبيد بن عمير، عن عائشة.

أخرجه أحمد (٢٥٠٤٢)، والبيهقي في "السنن الكبرى" (٣٧٩/٣)،

وفي "شعب الإيمان" (١٠٢١٨) من طريق عبيد الله بن الوليد، عن عبد الله بن

عبيد به، ولفظه: سألت رسول الله ﷺ عن موت الفجأة؟ فقال: "راحة للمؤمن، وأخذة أسف للفاجر"

قال البيهقي: "ورواه سفيان الثوري عن عبيد الله موقوفاً عن عائشة رضي الله عنها"

الطريق الثاني: حفصة بنت عبد الرحمن، عن عائشة.

أخرجه عبد الرزاق (٦٧٨١) عن يحيى بن العلاء عن ابن سابط، عن حفصة

به، ولفظه: "موت الفجأة تخفيف على المؤمن وأخذة أسف على الكافر"

الطريق الثالث: موسى بن طلحة، عن عائشة.

أخرجه الطبراني في "الأوسط" (٣١٢٩)، وابن الجوزي في "العلل المتناهية"

(١٤٩٣) من طريق صالح بن موسى الطلحي، عن عبد الملك بن عمير، عن موسى بن

طلحة، قال: بلغ عائشة أن ابن عمر يقول: إن موت الفجأة سخطة على المؤمنين،

فقلت: يغفر الله لابن عمر، إنما قال رسول الله ﷺ "موت الفجأة تخفيف على المؤمنين،

وسخطة على الكافرين"

قال الطبراني: "لم يرو هذا الحديث عن عبد الملك إلا صالح".

الطريق الرابع: مجاهد بن جبر، عن عائشة.

أخرجه إسحاق بن راهويه في "مسنده" (١١٩٧) ؛ قال: أخبرنا جرير، عن ليث بن أبي سليم، عن عبد الله بن أبي نجيح، عن مجاهد قال: توفي عبد الله بن أبي بكر فجأة، فشق ذلك على عائشة وقالت: لوددت أنه أصيب في شيء من جسده مع أنني سمعت رسول الله ﷺ يقول: "هو تخفيف على المؤمن، وعذاب على الكافر".

الطريق الخامس: أبو الأحوص، عن عائشة.

أخرجه ابن أبي شيبة (١٢١٢٤)، والبيهقي في "السنن الكبرى" (٣٧٩/٣) من طرق أبي شهاب الحنات، عن الأعمش، عن زبيد، عن أبي الأحوص، عن عبد الله وعائشة قالا: "موت الفجأة رافة بالمؤمن، وأسف على الفاجر." هكذا موقوفاً...

درجته:

الحديث ضعيف جداً بجميع طرقه.

- أما طريقه الأول ففيه ثلاث علل.

الأولى: عبيد الله بن الوليد، وهو الوصافي.

قال يحيى بن معين، وأبو زرعة، وأبو حاتم: "ضعيف الحديث".^(٢٦)

وقال ابن معين في رواية أخرى: "ليس بشيء".^(٢٧)

وقال النسائي: "متروك الحديث".^(٢٨)

وقال العقيلي: "في حديثه مناكير".^(٢٩)

(٢٦) "الجرح والتعديل" (٣٣٦/٥)

(٢٧) "تاريخ الدارمي عن ابن معين" (ص ١٥٨)

(٢٨) "ضعفاء النسائي" (ص ١٥٥)

(٢٩) "الضعفاء الكبير" (١٢٨/٣)

وقال ابن حجر: "ضعيف" (٣٠)

الثانية: الانقطاع، فإن عبد الله بن عبيد بن عمير لم يسمع من عائشة.

قال ابن حزم: "عبد الله بن عبيد بن عمير لم يدرك عائشة" (٣١)

وقال ابن كثير_بعد أن ذكر حديثًا_: "وهذا منقطع بين عبد الله بن عبيد بن

عمير وعائشة، فإنه لم يسمع من عائشة هذا الحديث" (٣٢)

الثالثة: أنه قد أُعلِّ بالوقف، رواه سفيان الثوري، عن عبيد الله موقوفًا عليه،

كما ذكر البيهقي، ولا يصح، فهو اضطراب من عبيد الله بن الوليد.

-وأما طريقه الثاني فهو واهٍ؛

يجي بن العلاء البجلي،

قال أحمد: "كذاب رافضي يضع الحديث". (٣٣)

وقال ابن معين: "ليس بشيء". (٣٤)

وقال مرة: "ليس بثقة". (٣٥)

وقال أبو حاتم: "ليس بالقوي، تكلم فيه وكيع". (٣٦)

وقال النسائي: "متروك الحديث". (٣٧)

(٣٠) "التقريب" (ص ٦٤٦)

(٣١) "المحلى" (٣٢/٢)

(٣٢) "تفسير ابن كثير" (٣/٣٢٦)

(٣٣) "طبقات الحنابلة" (١/٢٩٨)، "بحر الدم" (ص ٤٦٦)

(٣٤) "الجرح والتعديل" (١٧٩/٩)

(٣٥) "تاريخ الدوري عن ابن معين" (٦٥١/٢)

(٣٦) "الجرح والتعديل" (١٧٩/٩)

(٣٧) "ضعفاء النسائي" (ص ٢٤٩)

وقال ابن حجر: "رمي بالوضع".^(٣٨)

-وأما طريقه الثالث ففيه:

صالح بن موسى الطلحي، وقد تفرد به.

قال ابن معين: "ليس بشيء".^(٣٩)

وقال أبو حاتم: "ضعيف الحديث، منكر الحديث جداً، كثير المناكير عن

الثقات"^(٤٠)

وقال النسائي: "متروك الحديث".^(٤١)

وقال ابن حبان: "يروي عن الثقات ما لا يشبه حديث الأثبات حتى يشهد

المستمع لها أنها معمولة أو مقلوبة، لا يجوز الاحتجاج به"^(٤٢)

وقال ابن عدي: "عامة ما يرويه لا يتابعه عليه أحد، وهو عندي ممن لا يعتمد

الكذب، ولكنه يشبه عليه ويخطئ..."^(٤٣)

وقال ابن حجر: "متروك".^(٤٤)

(٣٨) "التقريب" (ص ١٠٦٣)

(٣٩) "تاريخ الدوري عن ابن معين" (٢/٢٦٦)

(٤٠) "الجرح والتعديل" (٤/٤١٥)

(٤١) "ضعفاء النسائي" (ص ١٣٦)

(٤٢) "المجروحين" (١/٣٦٥)

(٤٣) "الكامل" (٤/١٣٨٦)

(٤٤) "التقريب" (ص ٤٤٨)

وقد قال الطبراني: "لم يرو هذا الحديث عن عبد الله إلا صالح" يعني ابن موسى الطلحي.

- وأما طريقه الرابع ففيه ليث بن أبي سليم

قال أحمد: "مضطرب الحديث".^(٤٥)

وكذا قال أبو حاتم وأبو زرعة.^(٤٦)

وضعه ابن عينة، وابن معين، والنسائي.^(٤٧)

وقال الجوزجاني: "يضعف حديثه ليس بثبت".^(٤٨)

وقال الذهبي: "فيه ضعف يسير من سوء حفظه".^(٤٩)

وقال ابن حجر: "صدوق اختلط أخيراً ولم يتميز حديثه فترك".^(٥٠)

والأقرب أنه ضعيف، وأن اضطرابه جاء من سوء حفظه.

- وأما طريقه الخامس فهو موقوف على عائشة.

وقد اختلف على الأعمش في رفعه ووقفه، وفي صحابه ورجح الدارقطني

كونه موقوفاً على ابن مسعود كما سيأتي.^(٥١)

(٤٥) "بحر الدم" (ص ٣٦٠)

(٤٦) "الجرح والتعديل" (١٧٧/٧)

(٤٧) "ضعفاء النسائي" (ص ٢٠٩)، "تهذيب الكمال" (٢٧٩/٢٤)

(٤٨) "أحوال الرجال" (ص ٩١)

(٤٩) "الكاشف" (١٤/٣)

(٥٠) "التقريب" (ص ٨١٧)

(٥١) وسيأتي بيانه في حديث ابن مسعود.

الحديث الثالث: حديث عبد الله بن مسعود رضي الله عنه
تخریجه:

ورد الحديث عن ابن مسعود من طريقين.

الطريق الأول: إبراهيم النخعي، عن علقمة بن وقاص، عن عبد الله بن مسعود.

أخرجه ابن أبي شيبة (١٢١٢٩) عن أبي معاوية محمد بن خازم، والطبراني في "الكبير" (١٠٠١٥)، وأبو نعيم في "حلية الأولياء" (٥٩/٥) من طريق القاسم بن مطيب، والبيهقي في "الشعب" (١٠٢١٦) من طريق سفيان الثوري. ثلاثهم _ أبو معاوية، والقاسم، والثوري _ عن الأعمش.

❖ وأخرجه البزار في "مسنده" (١٥٤٨)، والشاشي في "المسند" (٣٤٣)، (٣٤٤)، (٣٤٥)، والطبراني في "الكبير" (١٠٠٤٩)، وفي "الأوسط" (٥٩٠٢)، وأبو نعيم في "الحلية" (٢٣٥/٤)، والبيهقي في "الشعب" (١٠٢١٥)، وابن الجوزي في "العلل المتناهية" (١٤٨٨) من طريق حسام بن مصك، والبزار (١٥٤٦)، (١٥٤٧) من طريق يونس بن عبيد، كلاهما عن أبي معشر^(٥٢).

(٥٢) والحديث من هذا الطريق أخرجه الترمذي _ كما في طبعة بلاق _ لكن تبه المحقق د. بشّار عوّاد على أنه ليس في الترمذي فقال: "وهذا الحديث ليس من سنن الترمذي قطعاً إذ لم نجد له أصلاً في النسخ المخطوطة ولا الشروح، وإنما جاء في طبعة بلاق وعنهما متن عارضة الأحوذى، وأيضاً فإن المزى لم يذكر هذا الحديث في التحفة، ولا استدركه عليه المستدركون كالحافظين العراقي وابن حجر، وأيضاً فإن ابن حجر الهيثمي ذكر الحديث في مجمع الزوائد (٣٢٣/٢)، ونسبه إلى الطبراني، وهو عنده كذلك في الكبير (١٠٠٤٩)، وفي الأوسط (٥٨٩٨)، والله الموفق للصواب. «سنن الترمذي» (٣٠٠/٢).

كلاهما _ الأعمش، وأبو معشر _ عن إبراهيم النخعي، لكن قال القاسم بن مطيب: عن الأعمش، عنه، عن النبي ﷺ بلفظ: "إن نفس المؤمن تخرج رشحاً، وإن نفس الكافر تسيل كما تسيل نفس الحمار، وإن المؤمن ليعمل الخطيئة فيشدد بها عليه عند الموت ليكفر بها، وإن الكافر ليعمل الحسنة فيسهل عليه عند الموت ليجزى بها" وقال معاوية والثوري: عن الأعمش، عنه، موقوفاً بنحوه.

وقال حسام بن مصك: عن أبي معشر، عنه مرفوعاً بلفظ: "إن نفس المؤمن يخرج رشحاً ولا أحب موتاً كموت الحمار، قلت: وما موت الحمار؟ قال: "موت الفجأة"

هذا لفظ أبي نعيم، والباقون بنحوه، ولم يسق البزار لفظه.

الطريق الثاني: الأعمش، عن زبيد، عن أبي الأحوص، عن عبد الله بن

مسعود

أخرجه عبد الرزاق (٦٧٧٦) عن معمر والثوري، وابن أبي شيبة (١٢١٢٤) من طريق أبي شهاب الحنات، ثلاثتهم عن الأعمش، لكن قال معمر والثوري: عنه، عن رجل، عن أبي الأحوص، عن ابن مسعود قال: "موت الفجأة تخفيف على المؤمن، وأسف على الكافر"

وقال أبو شهاب: عنه، عن زبيد، عن أبي الأحوص، عن عبد الله وعائشة قالاً فذكراه بنحوه.

درجته:

الحديث ضعيف بطريقه، وقد صح عن ابن مسعود رضي الله عنه موقوفاً.

أما طريقه الأول: فقد اختلف فيه على الأعمش، فرواه القاسم بن مطيب عنه، عن إبراهيم النخعي، عن علقمة، عن ابن مسعود مرفوعاً. ورواه أبو معاوية والثوري عنه، عن إبراهيم، عن علقمة، عن ابن مسعود موقوفاً.

والموقوف أصح لأنه من رواية أبي معاوية محمد بن خازم وهو من أصحاب الأعمش الثقات.

قال معاوية بن صالح: سألت يحيى بن معين، من أثبت أصحاب الأعمش؟ قال: بعد سفيان وشعبة: أبو معاوية الضرير.^(٥٣) وتابعه سفيان الثوري وهو من أصحاب الأعمش الثقات.^(٥٤) والمرفوع تفرد به القاسم بن مطيب وهو ضعيف.

قال ابن حبان: "يخطئ عمن يروي على قلة روايته فاستحق الترك كما كثر ذلك منه"^(٥٥)

* كما اختلف فيه على أبي معشر أيضاً:

فرواه حسام بن مصك، عنه، عن إبراهيم، عن علقمة، عن ابن مسعود مرفوعاً.

ورواه يونس بن عبيد، عنه، عن إبراهيم، عن علقمة، عن ابن مسعود موقوفاً.

(٥٣) "الجرح والتعديل" (٧/ترجمة ١٣٦٠)

(٥٤) "شرح علل الترمذي" (١/١٧٨)

(٥٥) "المجروحين" (٢/٢١٣)

والموقوف أصح ؛ لأنه من رواية يونس بن عبيد بن دينار، وهو ثقة ثبت،
كما قال ابن حجر^(٥٦).

والمرفوع تفرد به حسام بن مصك، وهو ضعيف جداً.
قال أحمد: "مطروح الحديث".^(٥٧)

وقال ابن معين: "ليس حديثه بشيء"^(٥٨)

وقال أبو زرعة: "واهى الحديث، منكر الحديث".

وقال أبو حاتم: "لئن الحديث، ليس بقوي، يكتب حديثه".^(٥٩)

وقال البخاري: "ليس بالقوي عندهم".^(٦٠)

وقال النسائي: "ضعيف".^(٦١)

وقال ابن حجر: "ضعيف يكاد أن يترك".^(٦٢)

قال الدارقطني: "يرويه أبو معاوية ووكيع وابن عينة ومحمد بن عبيد عن
الأعمش، عن إبراهيم، عن علقمة، عن عبد الله موقوفاً، ورواه القاسم بن مطيب
كوفي ثقة عن الأعمش بهذا الإسناد مرفوعاً، ورفع حسام بن مصك عن أبي
معشر عن إبراهيم، عن علقمة، عن عبد الله أيضاً، والموقوف أصح".^(٦٣)

(٥٦) "التقريب" ص (١٠٩٩)

(٥٧) "الجرح والتعديل" (٣/٣١٧)

(٥٨) "تاريخ الدوري عن ابن معين" (٢/١٠٧)

(٥٩) "الجرح والتعديل" (٣/٣١٧)

(٦٠) "التاريخ الكبير" (٣/١٣٥)

(٦١) "ضعفاء النسائي" (ص ٨٥)

(٦٢) "التقريب" ص (٢٣٢)

(٦٣) "العلل" (٥/١٤٣)

وقال أبو نعيم: "غريب من حديث إبراهيم تفرد به عنه أبو معشر زياد بن كليب" (٦٤)

وأما طريقه الثاني: فهو موقوف، وفي إسناد عبد الرزاق ضعف لجهالة الراوي الذي لم يسم.

قال الدارقطني: "يروي الأعمش واختلف عنه، فرواه أبو بكر بن عياش، عن الأعمش، عن زبيد، عن مرة، عن عبد الله.

ورواه المحاربي عن الأعمش، عن زبيد، عن أبي الأحوص، عن عبد الله. وقال أبو شهاب قبل قول المحاربي، وقال عبد الله وعائشة، وقول المحاربي أشبه بالصواب" (٦٥)

الحديث الرابع: حديث أنس بن مالك رضي الله عنه تخريجه:

ورد الحديث عن أنس من أربعة طرق.

الطريق الأول: درست بن زياد، عن يزيد الرقاشي، عن أنس.

أخرجه مسدد _ كما في "المطالب العالية" (٨٤١) _ والطيالسي (٢٢٢٦)، وابن ماجه (٢٧٠٠) عن نصر بن علي الجهضمي، وأبو يعلى الموصلي (٤١٠٨) عن إسحاق بن أبي إسرائيل، وابن حبان في "المجروحين" (٢٩٠/١) من طريق عباس بن يزيد النجراني، وابن عدي في "الكامل" (٩٦٨/٣)، ومن طريقه ابن الجوزي في "العلل المتناهية" (١٤٨٩) من طريق عبد الحميد بن صبيح.

(٦٤) "حلية الأولياء" (٢٣٥/٤)

(٦٥) "العلل" (٢٧٢/٥)

ستتهم _مسدد، والطيلاسي، ونصر الجهضمي، وإسحاق، وعباس، وعبد الحميد_ عن درست بن زياد به.

ولفظه: " أن رجلاً كان عند النبي ﷺ ثم مات، فأخبر النبي ﷺ أنه قد مات، قال: "الذي كان آنفاً؟" قال: نعم، فقال رسول الله ﷺ: "كأنها إخذة على غضب، والمحروم من حرم وصيته".

وهو عند ابن ماجه مقتصر على قوله: " والمحروم من حرم وصيته".

الطريق الثاني: جعفر بن هارون، عن سمعان بن المهدي، عن أنس.

أخرجه ابن الجوزي في "العلل المتناهية" (١٤٩٠) من طريق محمد بن مقاتل، عن جعفر بن هارون به.

ولفظه: "موت الفجأة رحمة للمؤمنين وعذاب للكافرين".

الطريق الثالث: الحسن بن عمار، عن الحواري بن زياد، عن أنس.

أخرجه عبد الرزاق (٦٧٨٠)، والدينوري في "المجالسة وجواهر العلم" (٣١٧٦) من طريق هوزة بن خليفة، وابن عدي في "الكامل" (٧٠٥/٢)، ومن طريقه ابن الجوزي في "العلل المتناهية" (١٤٩١) من طريق الحسن بن عرفة، حدثنا أبو حفص الأبار، عن عمر بن عبد الرحمن.

ثلاثتهم _عبد الرزاق، وهوزة، وعمر_ عن الحسن بن عمار، لكن قال عبد الرزاق: عنه، عن أبي إسحاق الهمداني، عن الحواري بن زياد، عن النبي ﷺ.

وقال هوزة وعمر: عنه، عن الحواري، عن أنس، عن النبي ﷺ.

الطريق الرابع: الشعبي، عن أنس، عن النبي ﷺ.

أخرجه الطبراني في "المعجم الأوسط" (٩٣٧٦)، و"الصغير" (١١٣٢)، ومن طريقه الضياء في "المختارة" (٢٣٢٧) عن الهيثم بن خالد المصيصي، زاد الضياء من

وجه آخر (٢٣٢٥) من طريق يوسف بن سعيد بن مسلم، كلاهما عن عبد الكبير بن المعافى بن عمران، حدثنا شريك، عن العباس بن ذريح، وأبو عمرو الداني في "السنن الواردة في الفتن" (٣٩٩) من طريق حماد بن سلمة، عن عاصم بن بهدلة كلاهما (العباس، وعاصم) عن الشعبي.

لكن قال العباس بن ذريح: عنه، عن أنس، عن النبي ﷺ.

وقال عاصم بن بهدلة: عنه، عن النبي ﷺ مرسلًا.

ولفظ العباس بن ذريح: "من اقتراب الساعة أن يرى الهلال قبلًا، فيقال: لليلتين، وأن تتخذ المساجد طرقًا، وأن يظهر موت الفجأة".
ولفظ عاصم بن بهدلة: "من أشراط الساعة موت الفجأة، وأن يرى الهلال ابن ليلة كأنه ابن ليلتين".

الطريق الخامس: أبان بن أبي عياش، عن أنس رضي الله عنه، عن النبي ﷺ.

أخرجه الشجري في "الأمالى الخميسية" (٢٧٧/٢) من طريق عبد الله بن محمد البغوي، أخبرنا محمد بن بكار بن الزيات، حدثنا قيس، عن أبان، عن أنس رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: "إن من أشراط الساعة الفالج وموت الفجأة".
درجته:

الحديث ضعيف جداً بجميع طرقه.

أما طريقه الأول: ففيه درست بن زياد العنبري.

قال ابن معين: "لا شيء" (٦٦)

وقال أبو زرعة: "واهي الحديث"

وقال أبو حاتم: "ليس حديثه بالقائم، عامة حديثه عن يزيد الرقاشي، ليس يمكن أن يعتبر حديثه".^(٦٧)

وقال البخاري: "حديثه ليس بالقائم".^(٦٨)

وقال أبو داود: "ضعيف".^(٦٩)

وقال ابن حجر: "ضعيف".^(٧٠)

وفيه يزيد بن أبان الرقاشي.

ضعفه ابن معين.^(٧١)

وقال أحمد: "ليس ممن يحتج به".^(٧٢)

وقال أبو حاتم: "كان واعظاً بكاءً، كثير الرواية عن أنس بما فيه نظر، صاحب عبادة، وفي حديثه ضعف".^(٧٣)

وقال النسائي: "متروك الحديث".^(٧٤)

وقال ابن الجوزي: "وهو في غاية الضعف عندهم".^(٧٥)

وقال ابن حجر: "زاهد ضعيف".^(٧٦)

(٦٧) "الجرح والتعديل" (٤٣٧/٣)

(٦٨) "التاريخ الكبير" (٢٣٥/٣)

(٦٩) "سؤالات الآجري لأبي داود" (٨٨/٢)

(٧٠) "التقريب" (ص ٣١٠)

(٧١) "تاريخ الدوري عن ابن معين" (٦٦٧/٢)

(٧٢) "بحر الدم" (ص ٤٧٠)

(٧٣) "الجرح والتعديل" (٢٥١/٩)

(٧٤) "ضعفاء النسائي" (ص ٢٥٣)

(٧٥) "العلل المتناهية" (٨٩٥/٢)

(٧٦) "التقريب" (ص ١٠٧١)

وأما طريقه الثاني: ففيه سمعان بن مهدي.

قال الذهبي: "لا يكاد يعرف" (٧٧)

وقال ابن الجوزي: "مجهول منكر الحديث" (٧٨)

وأما طريقه الثالث: ففيه الحسن بن عمارة البجلي

قال البخاري: "قال لي أحمد بن سعيد: سمعت النضر بن شميل، عن شعبة

قال: أفادني الحسن ابن عمارة، عن الحكم _ قال أحمد: أحسبه قال: سبعين حديثاً _ فلم يكن لها أصل" (٧٩)

وقال ابن معين: "ليس حديثه بشيء". وقال مرة: "ضعيف". (٨٠)

وقال أبو حاتم، ومسلم، والنسائي، والدارقطني: "متروك الحديث" (٨١)

وقال الساجي: "متروك الحديث متروك، أجمع أهل الحديث على ترك حديثه". (٨٢)

وقال ابن حجر: "متروك" (٨٣)

ثم إنه قد اختلف عليه فيه.

(٧٧) "الميزان" (٢٣٤/٢)

(٧٨) "العلل المتناهية" (٨٩٥/٢)

(٧٩) "التاريخ الكبير" (٣٠٣/٢)

(٨٠) "تاريخ بغداد" (١٥٠-١٤٩/٧)

(٨١) "الجرح والتعديل" (٢٧/٣)، "ضعفاء النسائي" (ص ٨٧)، "تاريخ بغداد" (٢٥٠/٧)، (ميزان الاعتدال) (٥١٤/١).

(٨٢) "تهذيب الكمال" (٢٦٥/٦)

(٨٣) "التقريب" (ص ٢٤٠)

فرواه عبد الرزاق عنه، عن أبي إسحاق الهمداني، عن الحواري بن زياد، عن النبي ﷺ.

ورواه هوزة بن خليفة وأبو حفص عنه، عن الحواري بن زياد، عن أنس، عن النبي ﷺ.

وهذا الاضطراب منه.

والحواري بن زياد هو: العتكي، وهو مجهول كما قال الذهبي^(٨٤)، ولا يعرف له رواية عن النبي ﷺ.

أما طريقه الرابع: ففيه شيخ الطبراني الهيثم بن خالد المصيصي.

قال الدارقطني: "ضعيف".^(٨٥)

وقال ابن حجر: "ضعيف".^(٨٦)

وقد وقع فيه تفرد، قال الطبراني: "لم يروه عن الشعبي إلا العباس بن ذريح، ولا عنه إلا شريك، تفرد به عبد الكبير".

وقد اختلف فيه على الشعبي:

فرواه العباس بن ذريح، عنه، عن أنس، عن النبي ﷺ.

ورواه عاصم بن بهدلة، عنه، عن الشعبي مرسلًا. وهو المحفوظ.

قال الضياء: "قال الدارقطني: وغيره يرويه عن الشعبي مرسلًا"^(٨٧)

وشريك بن عبد الله تفرد برفعه، وهو ممن يخطئ كثيرًا.

(٨٤) "الميزان" (٦٢٢/١)

(٨٥) "الميزان" (٣٢١/٤)

(٨٦) "التقريب" (ص ١٠٣)

(٨٧) "الأحاديث المختارة" (٣٠٦/٦)

ثم إنه قد خولف.

أما طريقه الخامس فهو ضعيف جداً، أبان بن أبي عياش.

قال ابن معين: "متروك الحديث".^(٨٨)

وقال أبو حاتم: "متروك الحديث، وكان رجلاً صالحاً، ولكنه بلي بسوء

الحفظ".^(٨٩)

وقال النسائي: "متروك الحديث".^(٩٠)

وقال ابن حجر: "متروك".^(٩١)

الحديث الخامس: حديث أبي هريرة رضي الله عنه

تخرجه:

أخرجه أحمد (٨٦٦٦)، وابن عدي في "الكامل" (٢٣١/١) من طريق إسرائيل

بن يونس.

وأبو يعلى (٦٥٨١)، والعقيلي في "الضعفاء الكبير" (٦١/١)، وابن عدي

(٢٣٢/١)، ومن طريقه البيهقي في "الشعب" (١٣٥٩)، وابن الجوزي في "العلل

المتناهية" (١٤٩٢) من طريق أبي معاوية محمد بن خازم، كلاهما _إسرائيل، وأبو

معاوية _ عن إبراهيم بن إسحاق، عن سعيد بن أبي سعيد، عن أبي هريرة رضي الله

عنه، أن النبي ﷺ مرَّ بمجدار أو حائط مائل فأسرع المشي، فقليل له: فقال: "إني أكره

موت الفوات"

(٨٨) "تاريخ الدوري عن ابن معين" (٦-٥/٢)

(٨٩) "الجرح والتعديل" (٢٩٥/٢)

(٩٠) "ضعفاء النسائي" (ص ٤٥)

(٩١) "التقريب" (ص ١٠٣)

درجته:

الحديث ضعيف جداً. إبراهيم بن إسحاق، ويقال له: إبراهيم بن الفضل المخزومي المدني. مجمع على ضعفه.

قال أحمد: "ضعيف الحديث، ليس بقوي في الحديث".^(٩٢)

وقال ابن معين: "ليس حديثه بشيء".^(٩٣)

وقال أبو حاتم والبخاري: "منكر الحديث"، زاد أبو حاتم: "ضعيف الحديث".^(٩٤)

وقال النسائي: "متروك الحديث".^(٩٥)

وقال ابن عدي: "ومع ضعفه يكتب حديثه، وهو عندي ممن لا يجوز الاحتجاج بحديثه..."^(٩٦)

وقال ابن حجر: "متروك".^(٩٧)

الحديث السادس: حديث عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنه

تخریجه:

أخرجه أحمد (٦٥٩٤) عن حسن بن موسى، والبزار _ كما في "كشف الأستار" (٧٨٢) _ والطبراني في "الأوسط" (١٧٣) من طريق سعيد بن الحكم بن أبي

(٩٢) "الجرح والتعديل" (١٢٢/٢)

(٩٣) "تاريخ الدوري عن ابن معين" (٨٥ / ٢)

(٩٤) "الجرح والتعديل" (١٢٢/٢)

(٩٥) "ضعفاء النسائي" (ص ٤٠)

(٩٦) "الكامل" (٢٣١/١)

(٩٧) "التقريب" (ص ١١٣)

مريم، كلاهما عن ابن لهيعة، لكن قال حسن بن موسى: عنه، عن أبي قبيل، عن مالك بن عبد الله، عن عبد الله بن عمرو.

وقال سعيد بن الحكم بن أبي مريم: عنه، عن أبي قبيل، عن عبد الله بن عمرو بن العاص

أن رسول الله ﷺ استعاذ من سبع موتات: "من موت الفجأة، ومن لدغة الحية، ومن السبع، ومن الغرق، ومن أن يخرَّ على شيء أو يخرَّ عليه شيء، ومن القتل عند فرار الزحف".

درجته:

الحديث ضعيف، مداره على عبد الله بن لهيعة وهو ضعيف في حفظه.

قال الإمام أحمد: "ما حديث ابن لهيعة بحجة".^(٩٨)

وقال الذهبي: "والعمل على تضعيف حديثه".^(٩٩)

وقال ابن رجب: "هو كثير الاضطراب".^(١٠٠)

وقال ابن حجر: "صدوق خلط بعد احتراق كتبه، ورواية ابن وهب وابن المبارك عنه أعدل من غيرهما".^(١٠١)

وقال في "الفتح" في مواضع متعددة منه: "ضعيف".^(١٠٢)

ثم إنه قد اختلف عليه فيه:

(٩٨) "الميزان" (٤٧٨/٢)

(٩٩) "الكاشف" (١٢٢/٢)

(١٠٠) "شرح علل الترمذي" (١٣٦/١)

(١٠١) "التقريب" (ص ٥٣٨)

(١٠٢) انظر: "توجيه القارئ" (ص ٢٧٨)

فرواه حسن بن موسى، عنه، عن أبي قبيل، عن مالك بن عبد الله، عن عبد الله بن عمرو.

ورواه سعيد بن الحكم بن أبي مريم، عنه، عن أبي قبيل، عن عبد الله بن عمرو.

والراجح أن هذا الاضطراب من ابن لهيعة نفسه، فالرواية قبله أوثق منه.^(١٠٣)

ومالك بن عبد الله مجهول لا يعرف، واختلف في نسبته

ف قيل: مالك بن عبد الله الزيايدي، وقيل: البردادي، هكذا نسبته ابن يونس، وأشار ابن حجر إلى أن ما في "المسند" تحريف، وأن ابن يونس أعلم بالمصريين من غيره.^(١٠٤)

الحديث السابع: حديث حذيفة بن اليمان رضي الله عنه
تخرجه:

أخرجه أبو نعيم في "حلية الأولياء" (٣/٣٥٨)؛ قال:

حدثنا أبو إسحاق بن حمزة، وسليمان بن أحمد واللفظ له، قالوا: حدثنا إبراهيم بن محمد ابن عون، حدثنا سويد بن سعيد، عن فرج بن فضالة، عن عبد الله بن عبيد بن عمير الليثي، عن حذيفة بن اليمان رضي الله عنه، قال: قال رسول الله ﷺ: "من اقتراب الساعة اثنتان وسبعون خصلة: إذا رأيتم الناس أماتوا الصلاة، وأضاعوا الأمانة، وأكلوا الربا، واستحلوا الكذب، واستخفوا الدماء، واستعلوا البناء، وباعوا الدين بالدنيا، وتقطعت الأرحام، ويكون الحكم ضعيفاً، والكذب صدقاً، والحرير لباساً، وظهر الجور، وكثر الطلاق، وموت

(١٠٣) انظر: "تهذيب الكمال" (١٠/٣٩١)، (٦/٢٢٨)

(١٠٤) "تعجيل المنفعة" (ص ٣٨٨)

الفجاءة، وائتمن الخائن، وخوّن الأمين، وصدّق الكاذب، وكذّب الصادق، وكثر القذف، وكان المطر قيظاً، والولد غيظاً، وفاض اللئام، وغاض الكرام غيظاً، وكان الأمراء فجرة، والوزراء كذبة، والأمناء خونة، والعرفاء ظلمة، والقراء فسقة، إذا لبسوا مسوك الضأن، قلوبهم انتن من الجيفة، وأمر من الصبر، يغشيه الله فتنة يتهاوكون فيها تهاوك اليهود الظلمة، وتظهر الصفراء _يعني الدنانير_، وتطلب البيضاء - يعني الدراهم - وتكثر الخطايا، وتغل الأمراء، وحليت المصاحف، وصورت المساجد، وطوّلت المنابر، وخربّت القلوب، وشربت الخمر، وعطّلت الحدود، وولدت الأمة ربها، وترى الحفاة العراة وقد صاروا ملوكاً، وشاركت المرأة زوجها في التجارة، وتشبه الرجال بالنساء والنساء بالرجال، وحلف بالله من غير أن يستحلف، وشهد المرء من غير أن يستشهد، وسلم للمعرفة، وتفقه لغير الدين، وطلبت الدنيا بعمل الآخرة، واتخذ المغنم دولاً، والأمانة مغنماً، والزكاة مغرماً، وكان زعيم القوم أرذلهم، وعق الرجل أباه، وجفا أمه، وبر صديقه، وأطاع زوجته، وعلت أصوات الفسقة في المساجد، واتخذت القينات والمعازف، وشربت الخمر في الطرق، واتخذ الظلم فخرًا، وبيع الحكم، وكثرت الشرط، واتخذ القرآن مزامير، وجلود السباع صفاً، والمساجد طرقاً، ولعن آخر هذه الأمة أولها. فليتقوا عند ذلك رجاً حمراء وخسفاً ومسخاً وآيات".

درجته:

الحديث ضعيف، فيه ثلاث علل.

الأولى: فرج بن فضالة.

قال عنه البخاري: "منكر الحديث".^(١٠٥)

وقال ابن المديني: "ضعيف لا أحدث عنه".^(١٠٦)

وقال أبو أحمد الحاكم: "حديثه ليس بالقائم".^(١٠٧)

وقال النسائي والدارقطني وابن حجر: "ضعيف".^(١٠٨)

الثانية: الانقطاع بين عبد الله بن عبيد بن عمير وحذيفة.

قال أبو نعيم في ترجمة عبد الله بن عبيد: "أرسل عن أبي الدرداء وحذيفة وغيرهم".^(١٠٩)

الثالثة: نكارة متنه، ففي ألفاظه نكارة يبعد أن يصدر من النبي ﷺ مع طوله وإعراض أصحاب الكتب المشهورة عنه.

والحديث ضعفه الأئمة.

قال أبو نعيم بعد إخراجه: "غريب من حديث عبد الله بن عبيد بن عمير، لم يروه عنه فيما أعلم إلا فرج بن فضالة".

وضعفه العراقي^(١١٠)

وقال ابن حجر: "فيه ضعف وانقطاع".^(١١١)

(١٠٥) "التاريخ الكبير" (١٣٤/٧)

(١٠٦) "تاريخ بغداد" (٣٩٥/١٢)

(١٠٧) "تهذيب الكمال" (١٦٠/٢٣)

(١٠٨) "ضعفاء النسائي" (ص ١٩٨)، "سؤالات البرقاني للدارقطني" (ص ٥٠)، "التقريب" (٧٨٠).

(١٠٩) "الحلية" (٣٥٦/٣)

(١١٠) "المغني عن حل الأسفار في الأسفار" (٩٥٧/٢)

(١١١) "تلخيص الحبير" (١٧٧/٢).

الحديث الثامن: حديث أبي أمامة الباهلي رضي الله عنه

تخریجه:

أخرجه الطبراني في "الكبير" (٧٦٠٣) حَدَّثَنَا الْمُقْدَامُ بْنُ دَاوُدَ، حَدَّثَنَا حَبَّاجُ الْأَزْرَقُ، حَدَّثَنَا مُبَارَكُ بْنُ سَعِيدٍ، عَنْ عُمَرَ بْنِ مُوسَى، عَنْ مَكْحُولٍ، عَنْ أَبِي أَمَامَةَ، قَالَ: كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يَتَعَوَّذُ مِنْ مَوْتِ الْفَجَاءَةِ، وَكَانَ يُعْجِبُهُ أَنْ يُمَرِّضَ قَبْلَ أَنْ يَمُوتَ.

درجته:

الحديث ضعيف جداً شبه موضوع. فيه ثلاث علل.

الأولى: المقدام بن داود.

قال نسائي: "ليس بثقة".^(١١٢)

وقال ابن يونس وغيره: "تكلموا فيه".^(١١٣)

وقال الهيثمي: "ضعيف".^(١١٤)

الثانية: عمر بن موسى بن وجيه الحمصي.

قال البخاري: "منكر الحديث"، وقال مرة: "فيه نظر".^(١١٥)

وقال ابن معين: "ليس بثقة".^(١١٦)

وقال أبو حاتم: "ذاهب الحديث، كان يضع الحديث".^(١١٧)

(١١٢) "ميزان الاعتدال" (١٧٥/٤-١٧٦)

(١١٣) "اللسان" (١٤٤/٨)، و"الجرح والتعديل" (٣٠٣/٨)

(١١٤) "مجمع الزوائد" (٤٧/١٠)

(١١٥) "التاريخ الكبير" (١٩٧/٦)

(١١٦) "تاريخ الدوري عن ابن معين" (٤٣٤/٢)

(١١٧) "الجرح والتعديل" (١٣٣/٦)

وقال النسائي: "متروك الحديث".^(١١٨)

وقال الدارقطني: "متروك"^(١١٩)

الثالثة: الانقطاع،

فإن مكحولاً لم ير أبا أمامة، قاله أبو حاتم.^(١٢٠)

الأحاديث الواردة في موت الفجأة ضعيفة جداً بجميع طرقها وألفاظها، ولا يصح منها شيء.

وهي على النحو التالي:

- أما كونه أخذة أسف فقد صح موقوفاً عن أنس رضي الله عنه.
- وأما كونه من أشراط الساعة فقد ثبت عن بعض السلف كأنس وغيره.
- وأما كون النبي ﷺ كان يتعوذ منه فلم يصح.
- وأما كونه راحة للمؤمن فقد صح عن ابن مسعود وعائشة رضي الله عنهما.

قال الأزدي:

"ولهذا الحديث طرق، وليس فيها صحيح عن رسول الله ﷺ".^(١٢١)

وقال الفيروزآبادي:

"ما ثبت فيه شيء".^(١٢٢)

(١١٨) "ضعفاء النسائي" (ص ١٨٩)

(١١٩) "اللسان" (١٤٨/٦-١٤٩)

(١٢٠) "المراسيل" لابن أبي حاتم (ص ١٦٦)

(١٢١) "العلل المتناهية" (٨٩٥/٢)

(١٢٢) "سفر السعادة" (ص ٣٥٣)

يضاف أيضاً: أنه لم يصح عن النبي ﷺ دعاء خاص يحفظ من موت الفجأة، وما انتشر في بعض المنتديات من دعاء لمن قاله أجر (٣٦٠) حجة، ويحفظ من موت الفجأة، فهو كذب موضوع لا أصل له في كتب السنة. لكن يقال: إن هذه الآثار الواردة عن السلف رضي الله عنهم تدل على أن له أصلاً. والله الموفق.

الخاتمة

الحمد لله وحد وصلى الله وسلم وبارك على محمد وعلى آله وصحبه.
أما بعد:

فقد ظهر لي من خلال دراستي لأحاديث موت الفجأة أهمية العناية بالأحاديث المشتهرة على الألسنة وبيان صحتها وضعفها.

- وأنه لم يثبت عن النبي ﷺ في موت الفجأة حديث، وما ورد من كونه أخذة أسف، أو أنه راحة للمؤمن فهو موقوف على بعض الصحابة.
- وأنه لم يثبت أن النبي ﷺ كان يتعوذ منه.
- وأنه لم يثبت عنه ﷺ دعاء يحفظ من موت الفجأة.
- وكذا لم يثبت أن موت الفجأة من أشراط الساعة.

والله أعلم.

فهرس المصادر والمراجع

[١] الأحاديث المختارة، للضيء المقدسي، ت - عبد الملك بن دهيش، مكتبة النهضة - مكة المكرمة، ط. الأولى (١٤١١هـ).

- [٢] *أحوال الرجال*، للجوزجاني، ت - صبحي السامرائي، مؤسسة الرسالة بيروت.
- [٣] *الأمالى الخميسية*، للشجري، رتبه - محي الدين محمد القرشي، ط. دار الكتب العلمية - بيروت.
- [٤] *البدر المنير*، لابن الملقن، ت - مصطفى أبو الغيط وآخرون، ط. دار الهجرة للنشر والتوزيع - الرياض - السعودية.
- [٥] *التاريخ الكبير*، للبخاري، ت - السيد هاشم الندوي.
- [٦] *التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير*، لابن حجر العسقلاني، تصحيح وتعليق: عبد الله هاشم يماني، دار المعرفة - بيروت.
- [٧] *الثقات*، لابن حبان، ط. مكتبة الكتب الثقافية - بيروت.
- [٨] *السنن الكبرى*، للبيهقي، ط. مكتبة المعارف - بيروت.
- [٩] *السنن الكبرى*، للنسائي، ت - حسن عبد المنعم شلبي، ط. مؤسسة الرسالة - بيروت (١٤٢١هـ).
- [١٠] *الضعفاء والمتروكين*، للنسائي، ط. ابن الجوزي.
- [١١] *الضعفاء*، للدارقطني، ط. المكتب الإسلامي.
- [١٢] *الضعفاء الكبير*، للعقيلي، ت - عبد المعطي أمين قلعجي، ط. دار الكتب العلمية (١٤٠٤هـ).
- [١٣] *العلل الصغير*، للترمذي، مطبوع في آخر السنن.
- [١٤] *العلل المتناهية في الأحاديث الواهية*، لابن الجوزي، تقديم - خليل الميس، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى (١٤٠٣هـ).

- [١٥] *العلل الواردة في الأحاديث النبوية*، لأبي الحسن الدارقطني، ت - محفوظ الرحمن زين الله، دار طيبة - الرياض، الطبعة الأولى (١٤٠٥هـ).
- [١٦] *الكامل في الضعفاء*، لابن عدي، ط. دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى (١٤١٨هـ).

[١٧] *الكاشف*، للذهبي، ط. دار الفكر.

[١٨] *المجالسة وجواهر العلم*، للدينوري، ت. مشهور حسن سلمان، ط. دار ابن حزم.

[١٩] *المجروحين*، لابن حبان، ت - محمود إبراهيم زايد، الطبعة الأولى، دار الوعي - سوريا.

[٢٠] *المحلى*، لابن حزم، ط - دار الفكر - بيروت، مقابلة على النسخة التي حققها الشيخ أحمد شاكر.

[٢١] *المصنف*، لابن أبي شيبة، ت - أبو محمد أسامة إبراهيم، ط. الفاروق للنشر - القاهرة، الطبعة الأولى (١٤٢٩هـ).

[٢٢] *المصنف*، لعبد الرزاق، ت - حبيب الرحمن الأعظمي، المكتب الإسلامي - بيروت، الطبعة الثانية (١٤١٩هـ).

[٢٣] *المطالب العالية بزوائد المسانيد الثمانية*، لابن حجر العسقلاني، ت - مجموعة من الطلاب، بتنسيق: سعد بن ناصر الشثري، دار العاصمة - الرياض، الطبعة الأولى (١٤١٩هـ).

[٢٤] *معجم الصحابة*، لابن قانع، ت - صلاح المصراطي، ط. مكتبة الغرباء الأثرية.

[٢٥] *المعجم الصغير*، للطبراني، دار الكتب العلمية - بيروت (١٤٠٣هـ).

[٢٦] *المعجم الوسيط*، ت - جماعة من الباحثين، المكتبة الإسلامية - القاهرة.

- [٢٧] معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية ، د. محمود عبد المنعم ، دار الفضيلة - القاهرة.
- [٢٨] المغني عن حمل الأسفار في الأسفار ، للعراقي ، إعداد أشرف عبد المقصود ، مكتبة : دار طبرية - الرياض ، الطبعة الأولى (١٤١٥هـ).
- [٢٩] الموطأ ، محمد حامد الفقي ، ط. دار إحياء الكتب العربية - القاهرة.
- [٣٠] النهاية في غريب الحديث والأثر ، لابن الأثير ، دار الكتب العلمية - بيروت (١٣٩٩هـ).
- [٣١] أجوبة أبي زرعة الرازي على جوابات البرزعي ، ت - سعدي الهاشمي ، ط. الجامعة الإسلامية - المدينة المنورة (١٤٠٢هـ).
- [٣٢] إرواء الغليل ، للألباني ، ط. المكتب الإسلامي - بيروت.
- [٣٣] بحر الدم ، لابن عبد الهادي ، ت - د. وصي الله بن محمد عباس ، ط. دار الإمام أحمد - مصر.
- [٣٤] تاريخ أسماء الثقات ، لابن شاهين ، ت - صبحي السامرائي ، ط. الدار السلفية - الكويت (١٤٠٤هـ).
- [٣٥] تاريخ بغداد ، للخطيب ، ط. دار الكتب العلمية - بيروت.
- [٣٦] تاريخ الدارمي عن ابن معين ، ت - د. أحمد محمد نور سيف ، ط. مركز البحث العلمي - جامعة أم القرى.
- [٣٧] تاريخ الدوري عن ابن معين ، ط. مركز البحوث - جامعة أم القرى.
- [٣٨] تفسير ابن كثير ، ت. أبو إسحاق الحويني ، ط. دار ابن الجوزي - الدمام ، الطبعة الأولى (١٤٣١هـ).

[٣٩] تفسير ابن أبي حاتم، ت - أسعد الطيب، مكتبة: نزار الباز، مكة المكرمة، الطبعة الأولى (١٤١٧هـ).

[٤٠] تقريب التهذيب، لابن حجر، ت. أبو الأشبال الباكستاني، الطبعة الأولى، دار العاصمة - الرياض.

[٤١] تعجيل المنفعة، لابن حجر، ط. دار الكتاب العربي - بيروت.

[٤٢] تنقيح التحقيق، - لابن عبد الهادي، - ت. - سامي بن محمد بن جاد الله وعبد العزيز بن ناصر الحباني، ط. أضواء السلف - الرياض، الطبعة الأولى (١٤٢٨هـ).

[٤٣] تهذيب التهذيب، لابن حجر، ط. دار الكتاب الإسلامي - القاهرة، وهو مصور عن الطبعة الأولى لدائرة معارف الهند.

[٤٤] تهذيب الكمال، ت. - د. بشّار عواد، ط. مؤسسة الرسالة - بيروت (١٤١٣هـ).

[٤٥] توجيه القارئ إلى القواعد والفوائد الأصولية والحديثية والإسنادية في فتح الباري، تأليف - حافظ ثناء الله الزاهدي، ط. دار ابن حزم (٢٠٠٣م).

[٤٦] حلية الأولياء، لأبي نعيم الأصبهاني، الناشر: دار أم القرى - القاهرة.

[٤٧] الذيل على طبقات الحنابلة، لابن رجب، ط. دار المعرفة بيروت.

[٤٨] سفر السعادة، للفيروز أبادي، تصحيح لجنة من كبار العلماء على نفقة دار العصور - القاهرة.

[٤٩] السنن الواردة في الفتن وغوائلها وأشراطها، لأبي عمرو عثمان الداني، ت. - د. رضاء الله المباركفوري، ط. دار العاصمة - الرياض.

- [٥٠] سنن ابن ماجه ، ت - محمد فؤاد عبد الباقي ، ط. دار إحياء الكتب العربية - القاهرة.
- [٥١] سنن الترمذي (الجامع الكبير) ، ت - د. بشّار عواد ، ط. دار الجيل - بيروت ، (١٩٩٨م).
- [٥٢] سنن الدارقطني ، عني به السيد عبد الله هاشم المدني ، ط. مكتبة المتنبي - القاهرة ، وعالم الكتب - بيروت.
- [٥٣] سنن الدارمي ، ت - فواز زمزلي وخالد السبع ، ط. دار الريان - القاهرة (١٤٠٧هـ).
- [٥٤] سنن النسائي الصغرى ، ت - عبد الفتاح أبو غدة ، ط. دار المطبوعات الإسلامية - بيروت (١٤٠٩هـ).
- [٥٥] سنن أبي داود ، ت - محمد محي الدين عبد الحميد ، ط. المكتبة الإسلامية - استنبول.
- [٥٦] سؤالات الآجري لأبي داود ، ت - العمري ، ط. الجامعة الإسلامية المدينة المنورة.
- [٥٧] سؤالات البرقاني للدارقطني ، ت - مجدي إبراهيم ، مكتبة السباعي - الرياض.
- [٥٨] سير أعلام النبلاء ، للذهبي ، ت - مجموعة من الباحثين بإشراف شعيب الأرنؤوط ، مؤسسة الرسالة - بيروت ، الطبعة الثامنة (١٤١٢هـ).
- [٥٩] شرح صحيح البخاري ، لابن بطلال.
- [٦٠] شرح علل الترمذي ، لابن رجب الحنبلي ، ت - د. نور الدين عتر ، دار الملاح - بيروت ، الطبعة الأولى (١٣٩٨هـ).

- [٦١] شعب الإيمان، للبيهقي، ت - محمد السيد زغلول، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى (١٤١٠هـ).
- [٦٢] صحيح ابن حبان مع الإحسان، ت - شعيب الأرناؤوط. ط. الرسالة - بيروت (١٤٠٨هـ).
- [٦٣] صحيح البخاري - مع شرحه فتح الباري - ت - محمد فؤاد عبد الباقي، ط. المكتبة السلفية - مصر.
- [٦٤] صحيح مسلم، ت - محمد فؤاد عبد الباقي، ط. المكتبة الإسلامية - استنبول.
- [٦٥] طبقات الحنابلة، للقاضي أبي يعلى، ط. دار المعرفة - بيروت.
- [٦٦] علل الترمذي الكبير، ترتيب أبي طالب القاضي، ت - حمزة ديب مصطفى، مكتبة الأقصى - الأردن، الطبعة الأولى، (١٤٠٦هـ).
- [٦٧] علل الحديث، لابن أبي حاتم، دار المعرفة - بيروت، (١٤٠٥هـ).
- [٦٨] عمل اليوم واليلة، للنسائي، مؤسسة الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى (١٤٠٨هـ).
- [٦٩] فتح الباري شرح صحيح البخاري، لابن حجر، ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر - بيروت.
- [٧٠] الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة، للذهبي، ت - عزت عطية وآخر، دار الكتب الحديثة - القاهرة.
- [٧١] لسان العرب، لابن منظور، دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة الثانية (١٤١٢هـ).
- [٧٢] لسان الميزان، لابن حجر، ت - أبو غدة، ط. المكتب الإسلامي.

- [٧٣] مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، للهيثمى، دار الريان للتراث - القاهرة، ودار الكتاب العربي - بيروت، (١٤٠٧هـ).
- [٧٤] المراسيل، لابن أبي حاتم، تعليق: أحمد عصام الكاتب، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى، (١٤٠٣هـ).
- [٧٥] مستدرک الحاكم، ت - يوسف المرعشلي، ط. دار المعرفة - بيروت.
- [٧٦] المسند، للهيثم بن كليب الشاشي، ت - د. محفوظ الرحمن، مكتبة العلوم والحكم - المدينة المنورة، الطبعة الأولى (١٤١٠هـ).
- [٧٧] مسند إسحاق بن راهويه، ت - د. عبد الغفور البلوشي، مكتبة الإيمان - المدينة المنورة، الطبعة الأولى (١٤١٢هـ).
- [٧٨] مسند البزار، المسمى "البحر الزخار"، لأبي بكر البزار، ت - محفوظ الرحمن السلفي، مؤسسة علوم القرآن - بيروت، مكتبة العلوم والحكم، المدينة النبوية.
- [٧٩] مسند أبي يعلى، ط. دار القبلة - جدة، (١٤٠٨هـ).
- [٨٠] مسند أحمد، الموسوعة الحديثية، ت - شعيب الأرنؤوط، ط. مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة الأولى (١٤١٧هـ)، وطبعة المكتب الإسلامي مع فهرس الشيخ الألباني.
- [٨١] معرفة السنن والآثار، للبيهقي، ت - سيد حسين كسروي، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى (١٤١٢هـ).
- [٨٢] ميزان الاعتدال، للذهبي، ت - علي البجاوي، ط. دار الفكر.
- [٨٣] نصب الراية، للزيلعي، ط. دار الحديث - القاهرة.
- [٨٤] بعض المواقع الإلكترونية، كموقع: جريدة الرياض، وموقع (كرسي أبحاث موت الفجأة - بجامعة الملك سعود)

The Traditions of Sudden Death Collecting and Verification and Study

Dr. Bandar bin Nafi bin Barakat Abdali

Associate Professor, Department Sunnah and its Sciences
College of Sharia and Islamic Studies
Qassim University

Abstract Praise be to Allah, Prayer and Peace upon the Seal Prophet,,,

It has appeared to me during my studies for Sudden death ahadeith the importanace to show the hadith authenticity and weakness.

- Sudden death hadith has not been established (lam yathbut), and what was said comfort is impossible for the believe was the opinion of some prophet's companions.

- It has not been established (lam yathbut)that Prophet Muhammed Ta`awwudh (Arabic تعود) from Sudden death.

- It has not been established (lam yathbut)that Prophet Muhammed keeping a pray for Sudden death.

- It has not been established (lam yathbut)that the Sudden death is one of Signs of the Day of Judgement.

God knows best.

منظومة الأخلاق في الإسلام أهميتها وبنائها ومجالاتها

د. راجح عبد الحميد "كردي بني فضل"

أستاذ مشارك، العقيدة والفلسفة، كلية الشريعة، الجامعة الأردنية

قسم أصول الدين، عمان، الأردن

rajeh47@gmail.com

srkurdi@gmail.com

ملخص البحث. يعالج البحث الأخلاق في الإسلام ببيان معالمها، متمثلة في معناها وأهميتها وموقعها من الدين، من حيث كونها أخلاقاً وسلوكاً قائماً على الإيمان بالله وعلى حسن عبادته. كما يبيّن خصائصها من حيث كونها منسجمة مع فطرة الإنسان التي فطره الله عليها، وربانية في مصدر تشريعها ومعيارياتها، وإنسانية عامة، مع كونها إيمانية، مظهراً عبادياً للمؤمن، محققة له تقوى الله عز وجل. كما يعالج البحث عناصر بناء الأخلاق الإسلامية من فعل خلقي يجمع النية والدافع والجهد، والزام فطري؛ ورباني مع تكليف شرعي، ومسؤولية للعبد على فعله أمام نفسه وأمام مجتمعه، وبين يدي ربه في عنصر الجزاء الأخروي. ثم يعالج المجالات التي تشملها هذه الأخلاق في تربيتها للمسلم فرداً وجماعة وأُسرة ومجتمعاً، وأمة، وذات علاقة بالناس جميعاً، بل تجاوزها إلى علاقته بالبيئة التي يعيش فيها.

المقدمة

الحمد لله ، والصلاة والسلام على رسول الله ، محمد النبي الرحمة المهداة ، الذي مدحه ربه بقوله : ﴿ وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ ﴾ القلم : ٤ ، وعلى آله وصحبه أجمعين وبعد ؛ فقد ميز الله تعالى الإنسان على غيره من المخلوقات بعقل كرمه به ، ووظيفة استخلفه لها ، وأمانة ائتمنه عليها ، وجعل له فطرة فيها تحبّ الخير وتكره الشر ، وجعل له إرادة حرة مختارة ، وأوحى له بوحي يهديه لأداء وظيفته في هذه الأرض ليعبد ربه ، ويقيم الحجة على خلقه. وجعل خلقته محكومة بنظام من الخلق لا تبديل فيها ، كما جعل فعله محكوماً بنظام من الخلق ، فكانت منة الله عليه خلقاً وخلقاً. وجعل هذا الخلق نظاماً له خصائص تميزه ، تتجاوب معها فطرته ، ويعيها عقله فتزّين فكره وقوله وعمله وسلوكه ، وجعل للأخلاق موقعاً في الدين يمثل القضية الثالثة فيه بعد قضية الوجود (الإيمان) ، وقضية المعرفة الموصلة إلى اليقين ، وهي القضية التي بها يميز الحق من الباطل ، والخير من الشر ، والحسن من القبيح. وشمل هذا النظام الخلقي مجالات الحياة في بنائها للمسلم فرداً ومجتمعاً وأمة.

ويتوجه الباحث إلى تأصيل هذه الأخلاق في الإسلام بما يسهم في تجلية بناء الأخلاق في الإسلام وما له من أثر في شمول مجالاتها.

ولذا فإن إشكالية هذه الدراسة تجيب عن الأسئلة الآتية :

- ١ - ما معالم الأخلاق الإسلامية؟
- ٢ - ما خصائص الأخلاق في الإسلام؟
- ٣ - ما العناصر التي تُبنى الأخلاق الإسلامية عليها؟
- ٤ - ما المجالات التي تشملها الأخلاق الإسلامية؟

وقد اتبع الباحث في هذه الدراسة المنهج الاستقرائي في تتبع الآيات والأحاديث لتشكيل المفاهيم الخاصة بهذا البحث.

كما اعتمد المنهج التحليلي للنصوص الشرعية لاستنباط مفاهيم البحث وأفكاره. كما جعل الباحث هذه الدراسة في مقدمة ومبحثين وخاتمة على النحو الآتي:

عنوان البحث: منظومة الأخلاق في الإسلام - أهميتها وبنائها ومجالاتها -

المقدمة: وفيها أهمية البحث وإشكاليته ومنهج الباحث وخطة البحث

المبحث الأول: معالم الأخلاق الإسلامية.

المطلب الأول: الأخلاق في الإسلام: معناها وأهميتها.

المطلب الثاني: خصوصيات الأخلاق الإسلامية.

المطلب الثالث: عناصر بناء الأخلاق الإسلامية.

المبحث الثاني: مجالات الأخلاق الإسلامية.

المطلب الأول: المجال الفردي.

المطلب الثاني: المجال الأسري.

المطلب الثالث: المجال المجتمعي.

المطلب الرابع: المجال البيئي.

الخاتمة: وفيها أهم نتائج البحث وتوصيات الباحث.

المبحث الأول: معالم الأخلاق الإسلامية

المطلب الأول: الأخلاق في الإسلام: معناها وأهميتها.

أولاً: معنى الأخلاق الإسلامية:

الحلق لغة: قال ابن فارس: "الحاء واللام والقاف أصلان: أحدهما تقدير الشيء، والآخر ملاسة الشيء (...). ومن ذلك الحُلُق؛ وهي السجدة لأن صاحبه قد

قُدِّرَ عليه"^(١)، وقال صاحب القاموس: "الخلق - بالضم وبضمّتين - : السجية والطبع، والمروءة والدين (...) وخالقهم: عاشرهم بخلق حسن"^(٢).

وقد ذكر القرطبي تفريقاً بين الخُلُق والسجية فقال: "وحقيقة الخلق في اللغة: ما يأخذ به الإنسان نفسه من الأدب يسمى خلقاً، لأنه يصير كالخلق فيه، وأما ما طُبِعَ عليه من الأدب فهو (...) السجية والطبيعة؛ فيكون الخُلُق الطبع المتكلّف"^(٣).

الخلق اصطلاحاً: عرفه الجرجاني بأنه: "عبارة عن هيئة للنفس راسخة، تصدر عنها الأفعال بسهولة ويسر من غير حاجة إلى فكر وروية، فإن كانت الهيئة بحيث تصدر عنها الأفعال الجميلة عقلاً وشرعاً بسهولة سميت الهيئة خلقاً حسناً، وإن كان الصادر منها الأفعال القبيحة سميت الهيئة التي هي المصدر خلقاً سيئاً. وإنما قلنا هيئة راسخة؛ لأن من يصدر منه بذل المال على الندور بحالة عارضة لا يقال خلقه السخاء، ما لم يثبت ذلك في نفسه"^(٤). وبهذا فسر العلماء حديث السيدة عائشة في

(١) ابن فارس، ابو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، (ت ٣٩٥هـ)، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام هارون، (ط ٢)، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ١٣٩٠هـ = ١٩٧٠م، كتاب الخاء، باب الخاء واللام، ٢١٣/٢ - ٢١٤.

(٢) الفيروز آبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب بن محمد بن إبراهيم، (ت ٨١٧هـ) القاموس المحيط، (ط ١)، دار الكتب العلمية مصورة عن طبعة لوفان، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٥هـ = ١٩٩٥م، باب القاف، فصل الخاء، ٣/٣١٠.

(٣) القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري، الجامع لأحكام القرآن، طبعة مصورة عن دار الكتب، وزارة الثقافة المصرية، دار الكتاب العربي، مصر ١٣٨٧هـ = ١٩٦٧م، ١٨/٢٢٧.

(٤) الجرجاني، السيد الشريف علي بن محمد بن علي السيد الزين أبي الحسن الحسيني (٧٤٠-٨١٦هـ)، التعريفات، (د. ط)، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ١٣٥٧هـ = ١٩٣٨م، ص ٩٠-٩١.

وصفها خلق رسول الله صلى الله عليه وسلم حينما سئلت عن خلقه عليه الصلاة والسلام فقالت: "كان خلقه القرآن"^(٥).

قال ابن كثير مبيناً للخلق من معنى الحديث: "ومعنى هذا: أنه عليه الصلاة والسلام صار امتثال القرآن أمراً ونهياً، سجية له، وخلقاً تطبّعه، وترك طبعه الجبلي، فمهما أمره القرآن فعله، ومهما نهاه عنه تركه"^(٦).

وعلى هذا فالأخلاق في الإسلام هي هذا الدين بما يظهر في حياة المؤمن إيماناً وسلوكاً، اختصرتها السيدة عائشة رضي الله عنها في رواية عنها بأنها سلوك المؤمنين في سورة "المؤمنون"، فقد ذكر القرطبي في تفسيره أن عائشة سئلت عن خلقه عليه الصلاة والسلام؛ فقرأت: ﴿قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ﴾ (١) الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ (٢) وَالَّذِينَ هُمْ عَنِ اللَّغْوِ مُعْرِضُونَ (٣) وَالَّذِينَ هُمْ لِلزَّكَاةِ فَاعِلُونَ (٤) وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ (٥) إِلَّا عَلَى أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ (٦) فَمَنْ ابْتَغَى وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْعَادُونَ (٧) وَالَّذِينَ هُمْ لِأَمْتِنَتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَاعُونَ (٨) وَالَّذِينَ هُمْ عَلَى صَلَوَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ (٩) أُولَئِكَ هُمُ الْوَارِثُونَ ﴿المؤمنون: ١ - ١٠﴾^(٧).

(٥) انظر روايات متعددة للحديث في الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، (ت ٣١٠هـ)، جامع البيان في تفسير القرآن، (ط ٣)، دار المعرفة، بيروت، ١٣٩٨هـ = ١٩٧٨م، ١٢/٢٩ - ١٣. وابن كثير، عماد الدين أبو الفداء إسماعيل بن كثير الدمشقي، (ت ٧٧٤هـ)، تفسير القرآن العظيم المشهور بتفسير ابن كثير، تحقيق شعيب الأرنؤوط، ومحمد أنس الحن، (ط ١)، دار الرسالة العالمية، ١٤٣١هـ - ٢٠١٠م، ٨/ ٢١٩، ٢٢٠، والحديث عند الإمام أحمد، مسند الإمام أحمد، تحقيق شعيب الأرنؤوط، (ط ١)، مؤسسة الرسالة، دمشق، ١٤٢١هـ = ٢٠٠١م، رقم ٢٤٦٠٢، ١٤/ ١٤٩، قال الشيخ شعيب الأرنؤوط حديث صحيح.

(٦) ابن كثير، تفسير ابن كثير، ٨/ ٢٢٠.

(٧) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ١٨ / ٢٢٧.. كما ورد في الأدب المفرد للبخاري، تحقيق سمير بن أمين الزهيري، تحرير الألباني، مكتبة المعارف، الرياض، ١٤١٩ = ١٩٩٨م ص ١٦٠، قال الألباني ضعيف الاسناد. وانظر تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، (ط ٣)، دار البشائر، بيروت، ١٤٠٩هـ ص ١١٥

وإذا أردنا أن نجد تعريفاً للأخلاق بالتالي فيمكن تعريفها بأنها "المثل العليا التي يجب أن يسير سلوك الإنسان بمقتضاها، أي يبحث فيها عما ينبغي أن تكون عليه تصرفات الإنسان"^(٨). وبهذا تكون الأخلاق في الإسلام هي المثل العليا من الكتاب والسنة؛ إيماناً وأحكاماً شرعية، والتي تحكم على سلوك المسلمين خيراً أو شراً.

ثانياً: أهميتها وموقعها:

ينظر الإسلام للأخلاق والسلوك المنبثق منها للفرد المسلم والمجتمع المسلم والدولة المسلمة، والأمة المسلمة بشكل متميز، فالخلق والسلوك هما نظام يقوم نظرياً على الإيمان، ويمارس عملياً على أنه عبادة لله، إذ للخلق وجهان:

أحدهما: وجه علمي إيماني قائم على معرفة الله واستشعار عظيمته ورقابته.

ثانيهما: وجه عملي عبادي ممثل بالالتزام بالأحكام الشرعية، بحيث يترى المسلم على الخلق الذي يشمل النوايا، وعلى السلوك الذي يشمل التصرفات القولية، والفعلية التي تصدر عن الإنسان المسلم بصفته مكلفاً، وتصبح الأخلاق متمكنة في نفسه وفي تصرفاته؛ تصدر عنه سجية أو طبعاً، بيسر وسهولة من غير حاجة إلى روية أو فكر دون تكلف، ولهذا السبب جعل الله مصطلح الخلق - بضم الخاء واللام - مشتقاً من نفس مادة الخلق - بفتح الخاء وتسكين اللام - إذ الخلق فعلٌ لله على سبيل الابتداء والإنشاء، والخلق فعل للعبد مستمدٌ من إقدار الخالق سبحانه له على ذلك الفعل على سبيل الاختيار.

ولهذا كان للأخلاق أهمية كبرى في الإسلام تنظم حياة المسلم إيماناً وسلوكاً؛ فهي للمسلم منهج يصقل شخصيته فرداً وعضواً في الأمة في كل مجالات الحياة،

(٨) توفيق الطويل، أسس الفلسفة، (د.ط)، دار النهضة العربية، القاهرة، (د.ت) ص ٨٩.

ويُضفي عليها انسجاماً تاماً بحيث يصقل كل جانب من جوانب حياة الفرد ويربي شخصيته المسلمة ؛ فهو نظام متناسق ، وعقد فريد ، جميلٌ مصقول لامع ، إذ أن كل مفردة من مفرداته وكل فضيلة من فضائله جميلة بمفردها ، وجميلة في موضعها من هذا النظام". ثم إنها ليست فضائل مفردة : صدق ، وأمانة ، وعدل ، ورحمة وبر ، (...) إنما هي منهج متكامل ، تتعاون فيه التربية التهذيبية مع الشرائع التنظيمية ، وتقوم عليه فكرة الحياة كلها واتجاهاتها جميعاً ، وتنتهي في خاتمة المطاف إلى الله^(٩). وهذا هو المنهج المشار إليه في مدح ربنا سبحانه لرسوله صلى الله عليه وسلم إذ يقول له : ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ القلم : ٤. قال الطبري : "وإنك يا محمد على أدب عظيم. وذلك أدب القرآن الذي أدب الله به وهو الإسلام وشرائعه"^(١٠).

وكل أمر بفضائل الأخلاق في الإسلام يقابله نهى عن مضاداتها من الرذائل ؛ فقد أمر الإسلام على سبيل المثال بفضيلة العدل ونهى عما يقابلها وهو الظلم ، وأمر بالصدق ونهى عما يقابله وهو الكذب ، وأمر بالوفاء بالوعد والعهد ونهى عما يقابله وهو الإخلاف ، وأمر بالأمانة ونهى عما يقابلها وهي الخيانة ، وأمر بالصبر والشجاعة ونهى عما يقابلها وهما العجلة والجبن ، وأمر بالإنفاق ونهى عما يقابله وهو البخل ، وأمر بالرحمة ونهى عما يقابلها وهي الغلظة أو القسوة ، كما أمر بالإيثار ونهى عما يقابله وهو الأثرة أو الأنانية... وهكذا.

ويمكن القول بأن الأخلاق تظهر في السلوك القائم على الإيمان بتوحيد الله تعالى ومعرفة أسمائه الحسنی وصفاته العليا ، والاستشعار بعظمته الدافعة إلى العمل

(٩) قطب، سيد، في ظلال القرآن، (ط٧)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٣١هـ=١٩٧١م، تفسير سورة القلم، ٧ / ٢٢٣.

(١٠) الطبري، جامع البيان، ١٢/٢٩

الصالح؛ فالإسلام كما يرى دراز: "لا يكتفي بأن يضع قاعدة السلوك شمولاً وتفصيلاً (فحسب بل)^(١١) وجدناه يرسى تحت هذا البناء الضخم قواعد من المعرفة النظرية أعظم متانة، وأشد صلابة"^(١٢)، هذه المعرفة النظرية هي الإيمان. يجمع هذه المعرفة وهذا السلوك نظام الإسلام بما يحقق الفضيلة نظرياً وعملياً، أي إيماناً وعملاً؛ ولذلك جعل الإسلام للفضيلة الخلقية بما هي عبادة لله شروطاً، هي^(١٣):

١ - **الإيمان بالله**: "إذ جعل الإسلام حسن الخلق مصداق الإيمان بل كماله، وميزان التفاضل والتمايز بين المؤمنين"^(١٤)؛ فمن لم يكن مؤمناً بالله تعالى لا يقبل عمله، ولا يصنف فعله بأنه عمل أخلاقي يخضع لفهوم الخلق الإسلامي، ليحكم عليه وليجازى به كما في قوله تعالى: ﴿وَقَدْ مَنَّاَ إِلَىٰ مَا عَمِلُوا مِنَّ عَمَلٍ فَبَجَعْنَاهُ هَبَاءً مَّنْثُورًا﴾ الفرقان: ٢٣. وقال تعالى: ﴿وَمَن يَكْفُرْ بِالْإِبْرَهِيمَ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ، وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ المائدة: ٥

٢ - **إخلاص النية لله وحده**، حيث قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى؛ فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته

(١١) إضافة من الباحث للدقة في فهم المقصود من النص.

(١٢) دراز، محمد عبد الله، دستور الأخلاق في القرآن الكريم، تحقيق: عبد الصبور شاهين، (ط١)، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٧٣، ص ١٦.

(١٣) انظر: إبراهيم، أحمد عبد الرحمن، الفضائل الخلقية في الإسلام، (ط١)، دار الوفاء، مصر ١٤٠٩هـ= ١٩٨٩م ص ٣٧.

(١٤) الهاشمي، عابد توفيق، مدخل إلى التصور الإسلامي للإنسان والحياة، (ط١)، دار الفرقان، الأردن، ١٤٠٢هـ= ١٩٨٢م، ص ١٥٦.

إلى الله ورسوله، ومن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها أو امرأة ينكحها فهجرته إلى ما هاجر إليه" (١٥).

والنية أصلاً هي الشرط الثاني لا مكان وجود قيمة خلقية لأي فعل. وهي عنصر أصالة يميز الأخلاق الإسلامية من الأخلاق اليهودية والمسيحية، ذلك أنها "انبعاث النفس وميلها إلى ما ظهر لها أنه مصلحة لها، إما في الحال أو المآل" (١٦). ويقول ابن قدامة المقدسي: "العمل بغير نية عناء، والنية بغير إخلاص رياء، والإخلاص من غير تحقيق هباء" (١٧).

ويستخلص من هذه النصوص أن "النية والإخلاص والعمل تترابط وتتكامل وتشكل شروطاً للفضيلة الخلقية" (١٨).

٣ - موافقتها لشرع الله، أي مشروعيتها، ويتحقق فيها الإتيان وتخلو من الابتداع، طبقاً لقوله صلى الله عليه وسلم فيما ترويه السيدة عائشة رضي الله عنها: "

(١٥) البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة بن بردية الجعفي، صحيح البخاري، (ط ١)، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٢٢هـ = ١٩٩٢م، كتاب بدء الوحي، باب كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، تحقيق مصطفى البغا، (ط ٣)، دار ابن كثير، كتاب بدء الوحي، باب كيف كان بدء الوحي، حديث رقم ١، ٣/١.

(١٦) ابن قدامة المقدسي، أحمد بن عبد الرحمن، مختصر منهاج القاصدين، تعليق شعيب الأرنؤوط وعبد القادر الأرنؤوط، (د.ت)، مكتبة دار البيان ومؤسسة علوم القرآن، دمشق ١٣٩٨هـ = ١٩٧٨م، ص ٣٦٣. وانظر دراز، محمد عبد الله، مدخل إلى القرآن الكريم، (د.ط)، دار القلم، الكويت، ١٩٧١م، ص ١٠٦.

(١٧) ابن قدامة، أحمد بن محمد بن عبد الرحمن، مختصر منهاج القاصدين، (ط ٣)، المكتب الإسلامي، بيروت، دمشق، ١٣٨٩هـ، ص ٣٧٧.

(١٨) إبراهيم، أحمد عبد الرحمن، الفضائل الخلقية في الإسلام، (ط ١)، دار الوفاء، القاهرة ١٤٠٩هـ = ١٩٨٩م،

من أحدث في أمرنا هذا ما ليس فيه فهو رد" (١٩). وفي مسلم (٢٠) رواية أخرى عنها رضي الله عنها: "من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد" وحديث آخر بلفظ: "من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد".

٤ - حرية الإرادة لتحمل المسؤولية دنيوياً وأخروياً؛ إذ أن الإنسان إذا كانت إرادته غير حرة؛ فلا يحاسب على ما فعل، وأنه لا يحاسب إلا على الفعل الذي يصدر عنه بإرادته الحرة المختارة، ولذلك فإن الله رفع الإثم على الفعل الذي يكون صاحبه بلا إرادة حرة مختارة، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إن الله رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه" (٢١). ويقول تعالى: ﴿فَمَنْ أَضْطَرَّ فِي مَخْصَةٍ غَيْرِ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ المائدة: ٣. وقاعدة إن الضرورات تبيح المحظورات من القواعد الكبرى في الشريعة الإسلامية، توضحها قاعدة الضرورة تقدر بقدرها. وقد رفع الله الإثم عن عمار بن ياسر حين أكرهه الكفار على النطق بالكفر بشتم النبي صلى الله عليه وسلم متخوفاً، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "كيف تجد قلبك؟ قال: مطمئناً بالإيمان، فقال له: إن عادوا فعد. ونزل قوله تعالى: ﴿مَنْ

(١٩) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الصلح، باب إذا اصطلحوا على جور فالصلح مردود، رقم ٢٦٧، ٢٢٩/٣.

(٢٠) مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (٢٠٦-٢٦١هـ)، صحيح مسلم، (ط١)، دار ابن حزم، بيروت، ودار الصميعي، الرياض، ١٤١٦هـ=١٩٩٥م، رقم (١٧، ١٨)، ٣/ ١٠٨٢-١٠٨٣.
(٢١) ابن ماجه، محمد بن يزيد القزويني، سنن ابن ماجه، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، (د.ط)، دار احياء التراث، (د.ت)، كتاب الطلاق، باب طلاق المكره والناسي، حديث رقم (٢٠٤٣)، ١/ ٦٥٩. قال الألباني: صحيح وعلق عليه محمد فؤاد عبد الباقي في الزوائد قال: إسناده ضعيف لاتفاقهم على ضعف أبي بكر الهذلي.

كَفَرِ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيْمَانِهِ إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيْمَانِ وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكَفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿النحل: ١٠٦﴾^(٢٢)

٥ - الصدق ومطابقة العمل للقول وعدم التناقض بينهما، قال تعالى:
﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَمْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ ﴿٢﴾ كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾ الصّف: ٢ - ٣.

المطلب الثاني: خصوصيات الأخلاق الإسلامية:

تنبع خصوصيات الأخلاق الإسلامية من خصائص الإسلام نفسه وأهمها:
أولاً: إنها فطرية:

لأن الله تعالى "زوّد الإنسان بغريزة خلقية (...)"، تساعد الإنسان على التفرقة بين الخير والشر، والحق والباطل، وتعمل على تحصيل النافع ودفع الضار، كما يستطيع الإنسان أن يصدر أحكاماً يقيّم بها أنواع السلوك المنحرف والسلوك السوي المعتدل. وهذه الغريزة هي الفطرة التي ولد عليها الإنسان^(٢٣)، فالإنسان مفلّح على الخير، وفطرته أقرب للالتزام به كما يقول عليه الصلاة والسلام: "ما من مولود إلا يولد على الفطرة ؛ فأبواه يهودانه أو ينصرّانه أو يمجّسانه..^(٢٤)". والخير ما تعارفت

(٢٢) انظر الحاكم، أبو عبد الله محمد بن عبد الله النيسابوري، المستدرک على الصحيحين، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، (ط ١)، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١١هـ= ١٩٩٠م، باب تفسير سورة النحل، حديث رقم (٣٣٦٢)، ٢ / ٣٨٩. قال: هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه. قال الذهبي: صحيح على شرط البخاري ومسلم.

(٢٣) الجليلند، محمد السيد، في علم الأخلاق قضايا ونصوص، مطبعة التقدم، القاهرة، ١٣٦٦هـ= ١٩٧٩م (ط. د) ص ١

(٢٤) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الجنائز، باب إذا أسلم الصبي فمات هل يصلى عليه؟ وهل يعرض على الصبي الإسلام؟ رقم (١٣٥٨، ١٣٥٩)، ٢ / ٩٥، صحيح مسلم، كتاب القدر، باب معنى كل مولود يولد على الفطرة، رقم (٢٦٥٨)، ٤ / ١٦٢٤ - ١٦٢٥.

على حسنه وخيريته الفطر السليمة، والبر ما اطمأن إليه القلب وسكنت له النفس، والشر ما حاك في الصدر وتلجلج، والمنكر ما تعارفت الفطر السليمة على ذمه واستقباحه وشره، وهي غالباً ما تكون مشتركة بين الناس عموماً، كما هي انبعاث داخلي فطري أو قانون فطري مطبوع في نفس الإنسان منذ نشأتها^(٢٥). يقول تعالى:

﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا ۖ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا ۗ﴾ الشمس: ٧ - ٨. وفي الحديث القدسي يقول عليه الصلاة والسلام: يقول الله تعالى: "وإني خلقت عبادي حنفاء^(٢٦) كلهم وإنهم أتتهم الشياطين فاجتالتهم^(٢٧) عن دينهم، وحرمت عليهم ما أحللت لهم^(٢٨)".

وهذا القانون الفطري الأخلاقي المطبوع فينا معرض للخطر بسبب النوازع والأهواء والشهوات، وضغوط الحياة وشواغلها. وهذه الفطرة عند كل إنسان، وظيفتها إدراك خيرية الأفعال وشريتها، وهي تقوى وتنمو إذا تعهد بها المجتمع بالتربية الحسنة، وتضعف إذا أهملت، قال تعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ رَزَقَهَا ۝ وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّهَا﴾ الشمس: ٩ - ١٠. وهي بحاجة إلى وحي رباني يزيل عنها ما ترسب عليها من رين الشهوات وضغوط الحياة؛ وبحاجة إلى التربية الإسلامية بما أنزل الله تعالى من

(٢٥) انظر: دراز، دستور الأخلاق، تقديم محمد السيد بدوي، ص (ي ب)

(٢٦) حنفاء: جمع حنيف وهو المائل إلى الحق. المرسى، علي بن سيده، (ت ٤٥٨ هـ)، المخصص، تحقيق خليل ابراهيم جفال، (ط ١) دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٦٦، ٩٦/٤.

(٢٧) اجتالتهم: اختارتهم واستخفتهم وحولتهم عن الحق. انظر، ابن منظور، لسان العرب، (ط ٣)، دار صادر، بيروت، ١٤١٤ هـ، فصل مادة جول، ١١/ ١٣١.

(٢٨) صحيح مسلم، كتاب الجنة، باب الصفات التي يعرف بها أهل الجنة وأهل النار، من حديث طويل رقم

الوحي على رسوله، ليقوم بمهمة التبليغ والتربية كما قال عليه الصلاة والسلام: "بعثت لأتمم مكارم الأخلاق" (٢٩).

ثانياً: إنها ربانية من حيث مصدرها وغايتها، وإنسانية من حيث تطبيقها:

مصدر الأخلاق في الإسلام هو الوحي؛ كتاب الله، وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم، وهي غير مستمدة من البيئة ولا من مصالح الناس وأهوائهم، ومن ثم فهي متميزة عن الأخلاق في الفلسفات والأنظمة البشرية؛ حيث مصدر الأخلاق لدى تلك الفلسفات هي الأنظمة البشرية وأهواء البشر. والخير والشر فيها باعتبار البشر ووفق أهوائهم ومصالحهم؛ وبالتالي فإن الأخلاق في غير الإسلام تفقد الثبات، بينما ربانية مصدر الأخلاق في الإسلام ثابت فهي من الله سبحانه، ومقياس الخير والشر فيها هو الشرع، فكل ما أمر الله به فهو خير، وكل ما نهى عنه فهو شر، كما هي وحي الله للإنسان؛ ولذا فإن هذه القيم للناس جميعاً، ولهذا كان للأخلاق والسلوك الاجتماعي في الإسلام إطاران: إطار إنساني، وإطار إيماني، فالخطاب الخلقي في القرآن الكريم في طلب الخير وفي البعد عن الشر، ومن ثم احترام قيم الحق فهي قيم للإنسان بصفته إنساناً وللمؤمن بصفته إنساناً وبوصفه مؤمناً؛ قال تعالى: ﴿يَبْنِيْءَ آدَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ لِبَاسًا يُورِي سَوَاءَ بَعْثِكُمْ وَرِدْشًا وَلِبَاسُ الْقَوِي ذَلِكَ خَيْرٌ ذَلِكَ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ لَعَلَّهُمْ يَذَكَّرُونَ﴾ الأعراف: ٢٦.

(٢٩) الامام أحمد، أحمد بن حنبل بن حسن الشيباني، مسند الإمام أحمد، تحقيق شعيب الأرنؤوط، رقم (٨٩٣٩)، ومالك في الموطأ رقم ٦٩٤ بألفاظ: "إنما بعثت لأتمم صالح الأخلاق" وحسن الأخلاق "صححه الألباني، انظر الألباني، ناصر الدين، سلسلة الأحاديث الصحيحة، ط ٤، المكتب الإسلامي، بيروت ودمشق، حديث رقم (٤٥)، المجلد الأول ص ٥٧.

فخاطب بني آدم بضرورة ستر عوراتهم بصفتهم بشراً، وهذه هي القيمة الإنسانية العامة دون النظر لكونهم مؤمنين أم لا، ثم جعل للباس الشرعي بالاحتشام وستر عوراتهم قيمة إيمانية خاصة، وعبر عن ذلك الستر للمسلم بأنه لباس التقوى. كما أمر سبحانه المؤمنين بالعدل بصفتهم مؤمنين، وأن تكون قيمة العدل بين الناس جميعاً، قال سبحانه: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾ النساء: ٥٨.

ومن هنا تنشأ **معيارية الأخلاق** في الإسلام بمعنى أنها محكومة بقيم عليا، من حيث إن مقياسها: أن الخير ما اعتبره الشارع خيراً، وأن الشر ما اعتبره الشارع شراً، وإن كان في الفطرة الإنسانية تمييز بين الخير والشر، ولكن لا يعتمد على العقل الإنساني وحده أو على ما يسميه الفلاسفة بالحاسة الأخلاقية معياراً للخير والشر أو للجمال والقبح، إذ إن جوهر الأخلاق عندهم قائم في جمال التناسب والتناسق بين الوجدانات والخلو من الميول غير الطبيعية أو الميول التي لا تهدف إلى غرض معين، وفصلوا بين الأخلاقية والجزاءات في صورها الدينية والاجتماعية، وبالتالي فهم يرفضون أن يكون الله هو الذي من حقه أن يكون ما عنده من حكم شرعي، لينل مرضاته بدخول الجنة والبعد عن النار معياراً للخير والشر؛ إذ الأخلاق عندهم لا تقوم على الطمع في نعيم الجنة أو الخوف من النار، بل بحسب مفهومهم للحاسة الخلقية فإنهم يجعلون حب الفضيلة لذاتها هو قوام السلوك الطيب^(٣٠).

(٣٠) انظر توفيق الطويل، أسس الفلسفة، ص ٣٨٣ بتصرف.

ثالثاً: إنها عبادة لله عز وجل^(٣١):

يثاب فاعلها ويعاقب تاركها، فقد روى البخاري بسنده قوله صلى الله عليه وسلم لأصحابه حوله: "بايعوني على ألا تشركوا بالله شيئاً، ولا تسرقوا ولا تزنوا، ولا تقتلوا أولادكم، ولا تأتوا ببهتان تفترونه بين أيديكم وأرجلكم، ولا تعصوا في معروف. فمن وفى منكم فأجره على الله، ومن أصاب من ذلك شيئاً فعوقب به فهو كفارة له، ومن أصاب من ذلك شيئاً ثم ستره الله، فهو إلى الله؛ إن شاء عفا عنه، وإن شاء عاقبه"^(٣٢). والأجر لا يكون إلا على طاعة وعبادة، والعقوبة أو العفو لا يكون إلا على معصية.

رابعاً: إن معيارها التقوى الموصلة إلى مرضاة الله تعالى:

وتحقيق مرضاة الله تعالى يعبر عنها بسعادة الدارين، فالمؤمن سعيد بأخلاقه لأنه مرتاح مع فطرته، وسعيد مع نفسه، وسعيد فيما يرى من آثار الأخلاق في مجتمعه، من أخوة، وحب، وتعاون، ونظافة يد في الأموال، ونظافة لسان من آفات الاستهزاء والغيبة والنميمة وغيرها، ومن عدل في المجتمع، وحب الخير للإنسان في الأرض بدعوته إلى الخير، وحب الخير للمؤمنين.

وهو يسعى بذلك كله إلى السعادة الأخروية المتمثلة بالفوز بالجنة والنجاة من النار كما قال تعالى ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ وَإِنَّمَا تُوَفَّقُ أُجُورَكُمْ يَوْمَ الْقِيَمَةِ فَمَن زُحْزِحَ عَنِ النَّارِ وَأُدْخِلَ الْجَنَّةَ فَقَدْ فَازَ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْفُرُورِ﴾ آل عمران: ١٨٥،

(٣١) انظر الكيلاني، إبراهيم زيد وآخرون، دراسات في الفكر العربي والإسلامي، (ط٤)، دار الفكر، عمان،

١٩٩٢م، ص ١٧٨-١٨٢.

(٣٢) صحيح البخاري، كتاب الإيمان، باب علامة الإيمان حب الأنصار، حديث رقم (١٨)، ١٢/١.

ولذلك فالمسلم مستعد للجهاد في سبيل الله أملاً في الشهادة في سبيل الله من أجل سعادة أخروية بدخوله الجنة.

والأخلاق لدى المذاهب الفلسفية معاييرها لا تخرج عما يسمى بإرضاء الضمير أو نداء الواجب لدى المذاهب العقلية، ولا يخرج عن مذهب اللذة لدى الماديين، ولا يخرج عن النفعية لدى المذاهب البراجماتية - النفعية -، وبالتالي فمقياس الأخلاق نسبي وشخصي، وليس فيه ثبات أو معيار مطلق، بينما معيار الأخلاق في الإسلام مطلق، وصادق؛ لأنه معيار صادر عن الله سبحانه وتعالى، فالخير هو ما عدّه الشارع خيراً والشر ما عدّه الشارع شراً.

وعلى هذا فاحترام شرع الله في أعمال الحياة القائم على الإيمان به، وابتغاء وجهه ومرضاته هي الصورة الظاهرة لهذا المعيار الخلقي الظاهر الذي يحقق الالتزام الدقيق به مرضاة الله سبحانه، يقول سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُمْ مُسْلِمُونَ﴾ آل عمران: ١٠٢، وشاعت عبارة شارحة لهذه التقوى بأنها: أن يعبد الله فلا يعصى، ويذكر فلا ينسى، ويشكر فلا يكفر. وهي الفكرة المركزية في النظام الخلقي كما يعبر عنها دراز^(٣٣).

والقول بأن الهدف في معيارية الأخلاق الإسلامية بأنها تقصد مرضاة الله لا يمنع من أن ينتفع الإنسان في دنياه بالتزام هذه الأخلاق، ولا يُعدّ في هذا نفعياً؛ لأنه لا يقصد في هدفه الأول المنفعة الدنيوية فحسب، وإنما المنفعة الدنيوية هي بشرى عاجلة للمؤمن في انتظار مرضاة الله في الآخرة بدخول الجنة.

(٣٣) انظر، دراز، دستور الأخلاق، ص ٦٨١

فالمؤمن قادر على إنشاء التوازن في تربيته الأخلاقية بين الدنيا والآخرة، يقول الله تعالى: ﴿وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَحْسِنَ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ وَلَا تَبْغِ الْفُسَادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ﴾ القصص: ٧٧.

وقد وعد الله سبحانه وتعالى عباده المؤمنين بجزاءين؛ أعلاهما النجاة من العذاب ودخول الجنة، وأدناها النصر في الدنيا والفتح القريب مما هو بشرى لهم وعلامة على رضاه عنهم، يقول سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ تَحْرِيقِ نُجُجِكُمْ مِنْ عَذَابِ أَلِيمٍ ﴿١٠﴾ تَزْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَيُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ ذَلِكَ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿١١﴾ يَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَيُدْخِلْكُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ وَمَسْكِنٌ طَيِّبَةٌ فِي جَنَّاتٍ عَدْنٍ ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ ﴿١٢﴾ وَلُأُخْرَىٰ تُحِبُّونَهَا نَصْرٌ مِنَ اللَّهِ وَفَتْحٌ قَرِيبٌ وَيُسِّرُ الْمُؤْمِنِينَ ﴿١٣﴾﴾ الصف: ١٠ - ١٣. وبهذا يثبت التوازن في أهداف الأخلاق في الإسلام بين التطلع لخير الدنيا وسعادة الآخرة.

خامساً: إنها معتدلة:

وما يميز الأخلاق الإسلامية أنها معتدلة، والاعتدال مشتق من العدل، والعدل في اللغة هو: "الحكم بالاستواء...)" نقیض الجور" (٣٤) إذ يقابله الظلم وهو لغة: "وضع الشيء غير موضعه تعدياً" (٣٥).

درج تعبير الوسطية أو التوسط في الأخلاق الإسلامية، عند جمهرة علماء الأخلاق في الفكر الإسلامي، مستلدين بوجود هذه الكلمة وما هو في معانيها في الكتاب الكريم كما في قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ

(٣٤) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، باب العين والدال، ٤/ ٢٤٦، ٢٤٧.

(٣٥) المرجع السابق، باب الظاء واللام، ٣/ ٤٦٨.

الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَى عَقْبَيْهِ وَإِنْ كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضَيِّعَ
إِيمَانَكُمْ إِنَّكَ بِاللَّكَاثِ لَرْءُوفٌ رَحِيمٌ ﴿البقرة: ١٤٣﴾.

وعبر دراز عن معنى الوسطية في الآية في وصف الأخلاق الإسلامية بأنها "منطقة وسطى بين الحسن والقبح" (٣٦). وقد عبر الجاحظ فيما قبله عن ذلك فقال: "ولكل شيء من هذه الأخلاق أو الفضائل إفراط وتقصير، وإنما تصح إذا أقيمت على حدودها (...). وتتمام المنفعة بها إصابة مواضعها؛ فالإفراط في الجود يوجب التبذير، والإفراط في التواضع يوجب المذلة، والإفراط في الكبر يدعو إلى مقت الخاصة" (٣٧). وعبر عنها بالحكمة إذ لكل فضيلة طرفان وواسطة، والإنسان مأمور بالتوسط والاستقامة بين طرفي الإفراط والتفريط في جملة ذلك، وعبر عنها بالحكمة التي هي الوسط بين الحب والبغى، والشجاعة وسط بين التهور والجبن (٣٨). وهي كذلك عند محمد يوسف موسى فيما عبر عنها بنظرية الوسط كمعيار للفضيلة (٣٩).

ووجد بعض المعاصرين أن في القول بالوسطية أو بنظرية الوسط في الأخلاق الإسلامية تشابهاً بينها وبين ما ورد عند الفلاسفة السابقين من اليونانيين كأرسطو، ومن فلاسفة المسلمين كابن سينا، وقالوا: إنه ليس بالضرورة أنه إذا وجد تشابه في التعبير أن تكون النظرية واحدة؛ لأن مفهوم الوسطية في الإسلام ليس بالضرورة هو المفهوم الأرسطي، لأن الأخلاق الإسلامية ليست بالضرورة الوقوف بين طرفين، فهي ليست

(٣٦) دراز، دستور الأخلاق، ص ٥٣٦.

(٣٧) انظر إبراهيم، أحمد عبد الرحمن، الفضائل الخلقية في الإسلام، ص ٢٧٠، والنص منقول عن الجاحظ، مجموع رسائل الجاحظ، لجنة التأليف والترجمة والنشر، مصر، (د.ت)، ص ١٨.

(٣٨) انظر إبراهيم، الفضائل الخلقية، ص ٢٧.

(٣٩) انظر المرجع السابق، موسى، محمد يوسف، فلسفة الأخلاق في الإسلام (ط ٣)، مكتبة صبيح، القاهرة،

بين مدح وذم، وحسن وقبح مثلاً؛ لأنها هي حسنة وليست قبيحة، وفيها مدح وليس فيها ذم. فمثلاً إذا قيل إن الشجاعة وسط بين تهور وجبن، فإن ثمة تهوراً في الشجاعة لا يسمى ذماً من حيث حقيقته في الجهاد في سبيل الله، وإذا كان الكرم فضيلة فليس هو بالضبط توسطاً بين الإسراف والبخل، إذ لو أنفق الإنسان جميع ماله وأثر غيره عليه فيه بالصدقة هل يعد هذا النوع من الإسراف مذموماً لتقع فضيلة خلق الكرم بين الإسراف والبخل في نقطة متوسطة؟! ولو بخل الإنسان في الإنفاق على المحرمات أيعد ذلك بخلاً مذموماً أو رذيلة؟!!

ناقش هذه الأفكار دراز، وأحمد عبد الرحمن إبراهيم في دراستهما للأخلاق، وعبر كلاهما عن خاصية الأخلاق الإسلامية بأنها ليست نظرية الوسط الأرسطي، وإنما عبر عنها دراز بالاعتدال المتمثل "في نُبل يقترب بقدر الإمكان من الكمال، مقروناً بالسُرور وبالأمل، وهذا يعبر عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم في توجيهاته إلى الرفق، ونحو ما هو عدل في ذاته"^(٤٠)، والمشار إليه في قول رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إن الدين يسر، ولن يُشادَّ الدين أحد إلا غلبه؛ فسددوا وقاربوا، وأبشروا واستعينوا بالغدوة وشيء من الدُّلجة"^(٤١). وعبر عنها أحمد عبد الرحمن إبراهيم بـ "مقياس التناسق الخلقي" الذي لا يقيد نحو الفضيلة"^(٤٢).

بعد هذا كله فقد اخترت أن أعبر عن معيارية الأخلاق الإسلامية بمبدأ الاعتدال فالوسط مفسر لدى بعض المفسرين لقوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ البقرة: ١٤٣ بأنه العدل وهو المناسب في توجيه الله تعالى للأمة بأنها مؤتمنة عليه في

(٤٠) دراز، دستور الأخلاق في القرآن، ص ٦٧٤.

(٤١) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الإيمان، باب الدين يسر رقم ٣٩، ١/ ١٨.

(٤٢) انظر إبراهيم، الفضائل الخلقية، ص ٢٦٩.

قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾ النساء: ٥٨ وهو أيضاً المبرر لخيرية الأمة تلك الخيرية المميزة لها عن سائر الأمم في قوله تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَوْ ءَامَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ مِّنْهُمْ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ آل عمران: ١١٠، قال ابن كثير في تفسير: "لنجعلكم خيار الأمم (...)" والوسط ها هنا الخيار والأجود" (٤٣) وذكر في الحديث تفسير هذا الوسط بأنه العدل (٤٤). وقال سيد قطب في الظلال: "من الوسط بمعنى الاعتدال والقصْد" (٤٥) وحتى تفسير الوسط بالعدل موجود في قوله تعالى: ﴿قَالَ أَوْسَطُهُمْ﴾ القلم: ٢٨ أي أعدلهم، قال القرطبي: "أي أمثلهم وأعدلهم وأعقلهم" (٤٦).

المطلب الثالث: بناء الأخلاق الإسلامية:

يبني الإسلام الأخلاق بناء متكاملاً معتمداً على العناصر الآتية (٤٧):

العنصر الأول: الفعل الخلقي

يعد الفعل الخلقي العنصر الأول من عناصر بناء الأخلاق؛ لأنه الموضع الذي تقع عليه ضرورة عناصر البناء؛ إلزاماً له ومسؤولية وجزاء.

(٤٣) ابن كثير، تفسير ابن كثير، ١ / ٣٦٠.

(٤٤) انظر تخريج شعيب الأرنؤوط في المرجع السابق ١ / ٣٦١ وصحيح البخاري، رقم ٣٣٣٩.

(٤٥) قطب، سيد، في ظلال القرآن، مجلد ١، ص ١٨١.

(٤٦) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ١٨ / ٢٤٤.

(٤٧) اعتمد الباحث مصطلحات دراز في كتابه دستور الأخلاق في القرآن.

يتكون الفعل الخلقي من إرادة له معبر عنها بالنية والدافع له، وفعل له معبر عنه بكيفية الأداء، والجهد المبذول للتغلب على المعوقات. وقد جعل دراز النية والدافع والجهد عناصر في نظرية الأخلاق بالإضافة للإلزام والمسئولية والجزاء، ولكنني اخترت أن أجعل النية والدافع والجهد مكونات لما عبرت عنه بالفعل الخلقي، لأن الفعل بمكوناته هو العنصر الأساس في بناء الأخلاق، والارتباط كبير بوجود هذا الفعل وكيفياته وأدائه بالنية والدوافع والجهد.

فالنية: هي قصد العمل، كما وهي شرط لتحمل المسئولية عليه، كما هي إرادة الفعل التي "هي سعي وراء الغاية"^(٤٨)، وهي تمثل البداية الأولى للعمل من حيث قصد القلب الذي يصدق عزمه. وبهذا فهي تشكل المنطلق للفعل الخلقي. وذلك واضح فيه فيما يقبل الله الفعل أو يرفضه، وبما يجازي عليه؛ إيجاباً أو سلباً، ثواباً أو عقاباً، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا أَخْطَأْتُمْ بِهِ، وَلَكِنْ مَّا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ﴾^(٤٩) الأحزاب: ٥. ولهذا فإن النية تمثل جزءاً رئيساً في العمل الخلقي الذي له مصدر إلزام وعليها مسئولية، وبناء على الدافع للفعل يكون الجزاء، ولهذا فإن "أعمالنا لا تنسب إلينا إلا بقدر النية التي نؤديها بها"^(٤٩). ويقول ابن قدامة: "العمل بغير نية عناء"^(٥٠). وقد جعلها رسول الله صلى الله عليه وسلم محددة للعمل من حيث اعتباره عملاً صالحاً مقبولاً عند الله أو مرفوضاً، وعلّق بها الثواب والعقاب؛ فهي عمل قلبي من ناحية، وموجه للعمل في السعي إلى غاية من ناحية أخرى، تتحد بها طبيعة العمل من حيث قيمته الخلقية؛ خيراً أو شراً، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إنما الأعمال

(٤٨) دراز، دستور الأخلاق في القرآن، ص ١٨٧

(٤٩) المرجع السابق، ص ٤٢٦

(٥٠) المقدسي، ابن قدامة، أحمد بن محمد بن عبد الرحمن، مختصر منهاج القاصدين، ص ٣٧٧

بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى ؛ فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله ومن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها أو امرأة ينكحها فهجرته إلى ما هاجر إليه" (٥١).

وقد أخذ علماء الأصول من هذا الحديث القاعدة الأصولية القائلة: "إن الأعمال تابعة لمقاصدها ونياتها، وأنه ليس للعبد من ظاهر قوله وعمله إلا ما نواه وأبطنه، لا ما أعلمه وأظهره" (٥٢) وهي بعبارة أخرى عمل للقلب وكسب له كما في قوله تعالى: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبْتُمْ فُلُوبُكُمْ وَاللَّهُ عَفُورٌ حَلِيمٌ﴾ البقرة: ٢٢٥

ويرتبط بالنية الدافع للفعل الخلقى، فلماذا ينوي الإنسان أن يفعل ما يريد فعله؟ والدافع يعبر عنه بالهدف الذي يقصد إليه الفاعل لفعله. وفي الإسلام يكون الهدف الأكبر والغاية العظمى لهذا الفعل ابتداء من نية فاعله إلى طريقة فعله وكيفية أدائه هو مرضاة الله سبحانه. وقد يعبر عن هذا الهدف بعبادة الله التي هي الطريق إلى مرضاته، والتعبير عنها هنا وصف للعمل من حيث الإخلاص فيه وطريقة أدائه وفق شريعة الله، إذ يعبد الله بالإخلاص له وحده وبما شرع. قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ (٥٦) الذاريات: ٥٦ وقال تعالى: ﴿مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءَ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنْ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ذَلِكَ الَّذِينَ الْقِيمُ وَلَكِنْ أَكْثَرُ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ يوسف: ٤٠ وقال تعالى: ﴿وَمَا

(٥١) سبق تخريجه انظر هامش رقم ١٥.

(٥٢) ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، (ط٣)، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٩٦٨،

أُمُرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقِيمَةِ ﴿٥﴾
البيئة: ٥.

وقد تتعدد الأهداف والدوافع الدنيوية للفعل والتي تعد طاعة لله وعبادة له سبحانه، وطريقاً إلى مرضاته وطمعاً في جنته. وهذه الأهداف لا بد أن تكون واضحة لدى الفاعل في نيته عند إدارة هذا العمل وقبل الشروع في تنفيذه ومثال ذلك في ما تشير إليه الأدلة الشرعية كما في قوله تعالى: ﴿وَقَدْ لَوْهُم حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ فَإِنْ آنَهَوْا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ﴾ البقرة: ١٩٣، فالقتال له هدف دنيوي هو إقامة دين الله ورفع الفتنة من الأرض، وفي هذا مرضاة الله في الدنيا وهدف أخروي وهي مرضاة الله في الآخرة بنيل ثواب المجاهدين وقوله تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَلِأَنْفُسِكُمْ وَمَا تُنْفِقُوا إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ اللَّهِ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ يُوَفِّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تُظْلَمُونَ﴾ البقرة: ٢٧٢. والإنفاق يكون خيراً للنفس في ابتغاء وجه الله وله جزاؤه في الآخرة بما يعوض الله المنفقين من خير في الدنيا.

الجهد في الفعل الخلقي: ومع النية والدوافع في الفعل الأخلاقي لا بد من الجهد في الفعل الخلقي وهي الطاقة الأخلاقية، مع التسليم بأن الله تعالى قد كلّفنا ما نطيق كما في قوله تعالى: ﴿لَا يَكْلِفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إَصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ وَاعْفُ عَنَّا وَاعْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا أَنْتَ مَوْلَانَا فَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ﴾ البقرة: ٢٨٦. إلا أن هذا العمل المطلوب في نطاق وسع الإنسان وطاقته لا بد فيه من مجاهدة النفس ومقاومة هواها وشكوكها حتى تنعقد النية، ولا بد من مقاومة الضغوط الخارجية والذي عبر عنها بالطاغوت من قوى

معادية، سواء أكانت ضغوط عادات وتقاليد تتعارض مع الشرع أم قوى طاغية من جور سلاطين، أم قوى معادية من أعداء الأمة وأهل الشر وعبر الإسلام، وعبر عن الجهد الضروري لمقاومة جميع هذه القوى بأنها جهاد، قال تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ ءَامَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَٰئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ﴾ الحجرات: ١٥. وقال سبحانه وتعالى: ﴿وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ ۖ فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَىٰ﴾ النازعات: ٤٠ - ٤١. وقال تعالى: ﴿وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلَاةِ وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا لَا تَسْأَلْ رِزْقًا نَحْنُ نَرْزُقُكَ وَالْعَاقِبَةُ لِلتَّقْوَىٰ﴾ طه: ١٣٢ وقال تعالى: ﴿لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ وَالْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً ۚ وَلَا وَعَدَ اللَّهُ الْحُسْنَىٰ وَفَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ النساء: ٩٥. وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "المؤمن القوي خير وأحب إلى الله من المؤمن الضعيف، وفي كل خير. احرص على ما ينفعك واستعن بالله ولا تعجز، وإن أصابك شيء فلا تقل لو أني فعلت كان وكذا، ولكن قل قدر الله وما شاء فعل، فإن لو تفتح عمل الشيطان" (٥٣).

العنصر الثاني: الإلزام

والمقصود بالإلزام هو الإيجاب، واللزوم هو الوجوب، وهو إلزام من جهة مصادر الإلزام، وتكليف للإنسان من جهة الشارع. فما مصادر الأخلاق التي تعطيها قوة الإلزام الخلقي؟

(٥٣) صحيح مسلم، كتاب القدر باب في الأمر بالقوة وترك العجز، رقم ٢٦٦٤، ٤/ ١٦٢٩.

هنالك مصدران:

أحدهما: ذاتي في الإنسان خلقه الله تعالى فيه ليكون أرضية صالحة أو لأوامر الشارع سبحانه بالتكاليف الشرعية، وفيها قابلية الاستقبال للأحكام الخلقية، وهي التي سماها الشارع الحكيم الفطرة.

وثانيهما: القوة الخارجية وهي الوحي الرباني من العليم الخبير بهذا الإنسان وبفطرته، وبما تحتاجه من التكاليف الشرعية والأحكام الخلقية. فكما هو سبحانه الأحق بالخلق فهو الأحق بالأمر كما في قوله تعالى: ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ الأعراف: ٥٤.

وفي قوله سبحانه: ﴿فَأَقْمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ الروم: ٣٠. ولنبيين هاتين القوتين للإلزام:

القوة الأولى: قوة الإلزام الفطري:

فالله سبحانه خلق الإنسان بفطرة سليمة تشعر بالخير والشر، وترتاح للخير وتنفر من الشر، وقادرة على التفريق بينهما إجمالاً، فإذا خاطبها الشرع؛ التقى فيها نور الفطرة مع نور منهج الله. فالنفس البشرية فيها دوافع الخير، ونوازع الشر، أو فيها قابلية التجاوب مع الهدى كما فيها قابلية التجاوب مع الضلال، قال تعالى: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا ۖ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا ۗ﴾ الشمس: ٧ - ٨.

وسلطة الضمير الخلقى الذي عبر عنه القرآن بالقلب ينبع من الوجدان الإنساني، ومن فطرته كمصدر من مصادر التمييز بين الخير والشر، والحسن

والقبيح^(٥٤). ولذلك يجتمع التذكير الرباني مع موضع التذكير في الإنسان المخاطب، حيث يقول تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرًا لِمَن كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾ ق: ٣٧.

ففي الإنسان إذا قوة باطنة لا تقتصر على نصحه وهدايته فحسب، بل إنها توجه إليه بالمعنى الصريح أوامر بأن يفعل أو لا يفعل. فماذا تكون تلك السلطة الخاصة التي تدعي السيطرة على قدراتنا الدنيا إن لم يكن ذلك الجانب الوضيء من النفس، والذي هو العقل^(٥٥). ولذلك إذا اختلطت المعاني على الإنسان ووقع في حيرة، واجتهد في فهم الشرع الموجه إلى الخير واستفتى المفتين، واشتبه الأمر عليه رغم ذلك كله؛ لجأ إلى هذا القلب، أو ما يعبر عنه القرآن الكريم بالفؤاد كما في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾ الإسراء: ٣٦، وقد يعبر عنه بالعقل. وقد جعل الله تعالى العقل مناط التكليف أو موضع الأهلية للتكليف، فمن أصيب بعاهة عطّلت عقله جزئياً أو كلياً رفع عنه من التكليف بقدر ذلك التعطيل، حتى إذا أخذ الله ما وهب - وهو العقل كله -، أسقط في مقابله ما أوجب - وهو التكليف كله -.

والعقل يمثل قمة التمتع بالفطرة السليمة بل الدليل على سلامتها؛ فمن فقد الفطرة السليمة، فتبدل عقله، وجنح، وخرج عن أحكامه الصحيحة؛ فلا يصلح أن يكون عقله مرجعاً في الإلزام الخلقي؛ لأنه يكون قد فقد بوصلة الأخلاق؛ ولهذا فإن من انحرف عن دلالة عقله على الإيمان والاستجابة إلى أمر الله؛ فقد وقع في السَّغَم، وخرج عن الرشد وأفسد عقله، ومن آمن بالله واستجاب له؛ فقد رشد. هذا الرشد

(٥٤) انظر الجليلند، في علم الأخلاق، ص ١٢٠-١٢١

(٥٥) انظر: دراز، دستور الأخلاق، ٢٧.

هو ما يفهم من قول الحق سبحانه: ﴿لَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ كِتَابًا فِيهِ ذِكْرُكُمْ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ الأنبياء: ١٠، والمقصود بقوله ﴿تَعْقِلُونَ﴾ أي بمعنى ترشدون يفسره قوله تعالى: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ﴾ البقرة: ١٨٦.

القوة الثانية: قوة الإلزام الرباني أو الإيمان:

إذ تقوم الأخلاق على قوة الإلزام الربانية، في كونها أمراً إلهياً للإنسان، سواء في مجال طلب الخير، أو مجال النهي عن الشر. فالمثل الأعلى فيها أنها التزام بأوامر الله سبحانه، والهدف منها ابتغاء مرضاته سبحانه، وبهذا يحارب الإسلام في بنائه الإلزامي للأخلاق ثلاثة أعداء أو قوى يمكن أن تؤثر على هذا الإنسان:

أولها: قوة التقليد الأعمى: فيعيب على الذين يتبعون الآباء والأجداد ويقلدونهم دون استعمال عقولهم، فيقولون كما قال تعالى عنهم: ﴿وَكَذَلِكَ مَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ فِي قَرْيَةٍ مِّن نَّذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَرِهِمْ مُّقْتَدُونَ﴾ الزخرف: ٢٣.

ويسألهم هل ناقشوا ما عند الآباء من معتقدات وآراء وقيم وسلوك فأخذوا عنهم عن وعي وبصيرة وتحقيق؟ وهل أخضعوها للتفكير والعقل السليم؟ قال تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾ البقرة: ١٧٠.

وثانيها: قوة الهوى: وهو السير وراء شهوات النفس وطموحاتها دون استعمال العقل، ودون التريث في معرفة الخير من الشر، وبعيداً عن هدي الله تعالى. والوحي هو الذي يصوب مسارها بعيداً عن الهوى، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ

بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَى أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ إِنْ يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا ۖ فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَىَٰ أَنْ تَعْدِلُوا ۚ وَإِنْ تَلَوُّا أَوْ نَعَزُّوهُ فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا ﴿النساء: ١٣٥﴾

والعدو الثالث: قوة الطاغوت: وهو كل قوة ضغط اجتماعي وبيئي من حكم مستبد، أو ضغوط أسرية أو قبلية أو قومية، أو مادية أو اجتماعية من أعراف وتقاليد وعادات تخالف شرع الله.

هذه القوى الثلاث قوى لا تستحق أن تكون مصادر للإلزام الخلقي؛ لأنها تتصف بالجهل، والنسبية، وعدم الثبات؛ وهي قائمة على عدم قبول الفطرة لها المتمثلة بالعقل السليم والمنطق السديد.

ولذلك لا بد للبشر الذين يؤمنون بتوحيد ربوبيته سبحانه إذ كل شيء مستند إليه سبحانه خلقاً وتصرفاً، أن يقرؤا بتوحيد ألوهيته فيعبودونه وحده لا شريك له في كل أمر فهو وحده مصدر الإلزام وقوته مصدر قوة الإلزام، قال تعالى: ﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ﴾ يوسف: ٤٠.

ومن هنا كان الإيمان بالله تعالى هو القوة العليا، والمصدر الأسمى في الإلزام الذي هو العنصر الرئيس من عناصر البناء الخلقي في الإسلام.

ولذلك فإن أهم ما تميز الإلزام في أخلاق الإسلام أنها تكليف شرعي قائم على الإيمان بالله سبحانه، وأنه لا دخل للإنسان في هذا التكليف من حيث مصدره، وأن دور الإنسان فيه هو الإيمان به، والعمل على تطبيقه. ولذا فقد حاز هذا التكليف صفتي الشمول والضرورة^(٥٦).

(٥٦) انظر، دراز، دستور الأخلاق، ص ٥٣-٦٠.

أما شموليته أو عموميته: فتعني أن مجموع أوامره للإنسان بصفته إنساناً في كل زمان وكل مكان، كما في قوله تعالى: ﴿قُلْ يَتَايَهُا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾ الأعراف: ١٥٨. وقوله: ﴿قُلْ أَتَى شَيْءٌ أَكْبَرُ شَهَدَةً قُلِ اللَّهُ شَهِيدُ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنُ لِأُنْذِرَكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ أَتَيْكُمْ لَتَشْهَدُونَ أَنَّ مَعَ اللَّهِ إِلَهَةً أُخْرَى قُلْ لَا أَشْهَدُ قُلْ إِنَّمَا هُوَ إِلَهُ وَاحِدٌ وَإِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ﴾ الأنعام: ١٩. وأنها فضائل يجب تطبيقها مع جميع الناس وفي جميع الأحوال، وفي الرضى والغضب، مع الصديق والعدو، والقريب والبعيد، والغني والفقير كما في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾ النساء: ٥٨. وقوله تعالى: ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاَنُ قَوْمٍ عَلَى أَلَّا تَعْدِلُوا أَعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾ المائدة: ٨. وقوله: ﴿يَتَايَهُا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَى أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ إِنْ يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَىٰ أَنْ تَعْدِلُوا وَإِنْ تَلَوْا أَوْ نَعَرْتُمْ فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا﴾ النساء: ١٣٥.

وهنا نجد الله سبحانه كما يأمر المسلمين بالتمسك بعموم أخلاقهم وشمولها فإنه ينهاهم عن التشبه باليهود الذين اختلت أخلاقهم، حين دعوا إلى اختصاص أنفسهم بالفضيلة داخل وسطهم فحسب، أما مع الغير - أي غير اليهود أو جوييم بمصطلحهم، أو الأميين في عبارة القرآن - فليس عليهم إثم في إساءة الأخلاق معهم، قال تعالى: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا لَيْسَ عَلَيْنَا فِي الْأُمِّيِّينَ سَبِيلٌ وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ (٧٥) بَلَىٰ مَنْ أَوْفَىٰ بِعَهْدِهِ وَاتَّقَىٰ فَإِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ ﴿٧٦﴾ آل عمران: ٧٥ - ٧٦.

فهذه الشمولية ترفض فردية الأخلاق بمعنى انفرادها وحصرها في فرد أو طائفة سواء أكانت عرقية أم دينية أم إقليمية أم زمنية.

وأما ضرورة هذا التكليف أو الإلزام: فمعناها الوجوب في كل الظروف بغض النظر عن رغباتنا الشخصية أو حالاتنا الفردية أو أهوائنا في قبوله أو عدم قبوله، وكما عبر عنها دراز بمعنى أن القانون الأخلاقي: "لا ينبغي أن ينحني أمام حالاتنا الذاتية، ولا أمام مصالحنا الشخصية"^(٥٧) لأن الخروج على هذه الضرورة الأخلاقية إنما هو مرض في القلوب وشك وارتباب، إذ لا يصح للمؤمن أن يرتاب في شرع الله، ولا يختار لنفسه وفق هواه ومصلحه ما لم يختار الله له؛ فالله سبحانه أعلم بعباده وما يختار الله لهم من شريعة أو خلق فهو أفضل لهم، وعليهم أن يعلنوا سمعهم وطاعتهم له، وأن يعلنوا رضاهم بما ألزمهم ربهم وكلفهم، وأن يدفعوا الحرج والشك من صدورهم، وأن يسلموا تسليماً كاملاً في نفوسهم. ويستدل لهذه المعاني بقوله تعالى:

﴿ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴾ النساء: ٦٥. وبقوله: ﴿ وَإِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ إِذَا فَرِيقٌ مِنْهُمْ مُعْرِضُونَ ﴾ ٤٨ ﴿ وَإِنْ يَكُنْ لَهُمُ الْحَقُّ يَأْتُوا إِلَيْهِ مُذْعِنِينَ ﴾ ٤٩ ﴿ أَفِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ أَمْ ارْتَابُوا أَمْ يَخَافُونَ أَنْ يَحْيِفَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَرَسُولُهُ أَمْ أُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴾ ٥٠ ﴿ إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَنْ يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴾ النور: ٤٨ - ٥١، وبقوله تعالى: ﴿ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُمْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا ﴾ الأحزاب: ٣٦، وبقوله تعالى: ﴿ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ فِي السَّرَّاءِ وَالضَّرَّاءِ وَالْكُظُمِينَ الْغَيْظِ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ ﴾ آل عمران: ١٣٤.

وهذه الضرورة الأخلاقية في الإلزام لا تتعارض مع قاعدة التكليف بما يطاق الواردة في قوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إَصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ ۖ وَاعْفُ عَنَّا وَارْحَمْنَا أَنْتَ مَوْلَانَا فَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ﴾ البقرة: ٢٨٦ ، ولا مع مبدأ عدم الإكراه على الدين الواردة في قوله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ البقرة: ٢٥٦. وقوله تعالى: ﴿أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ يونس: ٩٩. كما لا تتعارض مع يسر الدين ودفع الحرج من الشريعة الواردة في وقوله تعالى: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ ۖ وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَى مَا هَدَيْتُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ البقرة: ١٨٥. وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا وَاعْبُدُوا رَبَّكُمْ وَافْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ ﴿٧٧﴾ وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ ۚ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ۚ مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ ۚ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ وَفِي هَذَا لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَاعْتَصِمُوا بِاللَّهِ هُوَ مَوْلَاكُمْ فَنِعْمَ الْمَوْلَى وَنِعْمَ النَّصِيرُ﴾ الحج: ٧٧ - ٧٨. وقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا﴾ النساء: ٢٨

القوة الثالثة: قوة الإلزام التشريعي:

يعد القانون أو الشريعة مصدراً من مصادر الإلزام، ولكنه في الإسلام يأتي في قوته بعد قوتي الإلزام الفطري والإيماني، حيث يقيم الإسلام بناءه الخلقي في الالتزام

بالأخلاق على التربية وعلى سلطة التشريع معاً، فمن نقصت قوة إلزامه الإيمانية تربوياً، ألزمته التشريعات والقوانين، وحُمِّل مسؤولية أفعاله؛ فالقوانين في الإسلام مربية رادعة قبل أن تكون عقوبات منفذة، فهي تعمل في قوة إلزامها قبل التطبيق وبعده، فمن لا يمنعه الإيمان والحياء يردعه الخوف من العقاب.

ومن هنا يأتي الحرص في الإسلام على ضرورة التربية الخلقية القائمة على الإيمان والطاعة والعبادة، وعلى جدية تطبيق القانون بإقامة شرع الله من تطبيق الحدود والقصاص والتعزيرات وغيرها.

فالإسلام جادٌ في تحميل المسؤولية الدنيوية للعباد وتطبيقها بمنتهى الجدية، وجعلها مصدراً قوياً من مصادر الإلزام الخلقي. ولذلك تمثل قوة التشريع مع التربية، تطبيقاً وتنفيذاً للقوة الثالثة مع قوة الفطرة وقوة الإيمان في عنصر الإلزام الخلقي في القرآن. وقد عبر عنها القرآن بالحكم كما في قوله تعالى: ﴿مَاتَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِلَّا أَسْمَاءَ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَءَابَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنْ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ذَلِكَ الَّذِينَ الْقَلْبُ وَلَكِنْ أَكْثَرُ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ يوسف: ٤٠

ويكون القانون ملزماً بقيام سلطة تطبقه وهي الدولة، كما يبنى الإيمان مع التربية الاجتماعية سلطة الضغط الاجتماعي بالحفاظ على التقاليد والأعراف الإسلامية، وذلك عبر وظيفة الدعوة إلى الله والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي هو الواجب الاجتماعي للأمة متضامنة متساندة فيما عُبِّر عنه بفرض الكفاية، وهو فرض المجموع الذي هو فرضه الله على الأمة في مقابل فرض العين الذي فرض على الفرد، حيث أوجبه الله تعالى بقوله: ﴿وَلَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ آل عمران: ١٠٤، وحيث جعله الله تعالى الطريق إلى تحقيق خيرية الأمة في قوله سبحانه: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ

بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَوْ ءَامَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ مِّنْهُمْ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ ﴿١١٠﴾ آل عمران: ١١٠.

العنصر الثالث: المسؤولية

يقتضي الإلزام الفطري والرباني والتشريعي المسؤولية التي يتحملها الإنسان عن أفعاله. ومعنى ذلك أن الإنسان ليس مجرد مكلف فحسب دون أن يكون مسؤولاً، إذ لا قيمة للتكليف والإلزام بدون المسؤولية.

وهنا يذكر دراز ثلاثة أنواع من المسؤوليات كما يعبر عنها: " المسؤولية الدينية، والمسؤولية الاجتماعية، والمسؤولية الأخلاقية المحضة". ويعبر القرآن عن هذه المسؤولية بالأمانة في قوله تعالى: ﴿ إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴾ الأحزاب: ٧٢، وفي قوله تعالى ﴿ يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَخُونُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ وَتَحُونُوا أَمْنَتَكُمْ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾ الأنفال: ٢٧.

ويعني بالمسؤولية الأخلاقية المحضة أو الفردية أن هذا الإنسان إذا أخل بالأخلاق في سلوكه فإنه يعرض نفسه لمحاسبة نفسه بنفسه أولاً؛ مما يدفعه إلى تعديل مساره وسلوكه قبل فوات الأوان حيث يذكرنا الله عز وجل بهذه المسؤولية الفردية وأمام نفسه في حياتنا قبل الموت بقوله تعالى: ﴿ أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ نَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴾ البقرة: ٤٤، وقوله تعالى: ﴿ يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ ﴿٢﴾ كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ ﴾ الصف: ٢ - ٣.

كما نعني بالمسؤولية الاجتماعية أن يعرض الإنسان نفسه للمسؤولية أمام المجتمع ثانياً بما تحكم عليه الشريعة من عقوبات جزاء خروجه على طاعة الله بإساءة أخلاقه ووقوعه في المعصية، من قصاص وحدود وتعزيرات وضمانات مالية، بما

يضمن للمجتمع سلامته وأمنه كما في قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ يَتَأُولَى الْأَلْبَبِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ البقرة: ١٧٩.

أما المسؤولية الدينية التي يقصدها دراز فهي المسؤولية بين يدي الله عز وجل أو الأخروية، والأولى من وجهة نظر الباحث أن لا تكون في عنصر المسؤولية لأنها هي عنصر الجزاء.

العنصر الرابع: الجزاء

يتحدث دراز عن ثلاثة أنواع من الجزاء عبر عنها بالجزاء الأخلاقي والجزاء القانوني والجزاء الإلهي^(٥٨)، ويبدو أن هذا التقسيم متأثر بالفكر الفلسفي. ولكنني سأعالج هذا العنصر بمفهوم الجزاء الأخروي وليس الدنيوي لأن الجزاء الأخلاقي والقانوني كلاهما يدخلان تحت عنوان الشعور بالمسؤولية أمام النفس والقانون وهذه مسؤولية دنيوية تدخل في مفهوم عنصر المسؤولية الدنيوية حتى لا تخلط بين عنصر المسؤولية وعنصر الجزاء. أما الجزاء فهو العاقبة في الآخرة خلافاً لنظرة دراز الفلسفية التي تجعل الجزاء في العاجلة والجزاء في الآجلة^(٥٩).

ويمثل عنصر الجزاء الثمرة الكبرى والنهائية التي يجنيها العبد في الآخرة على أعماله في الحياة الدنيا قال تعالى: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ ﴿الزلزلة: ٧ - ٨. وهي صورة من صور المسؤولية ولكن في الآخرة.

ويربط الإسلام بين أفعال العبد الخلقية وبين الآخرة، ويجعل الجزاء، - ثواباً أو عقاباً - قاعدة دافعة، وحافزاً قوياً بالترغيب والترهيب، من أجل ضمان

(٥٨) دراز، دستور الأخلاق، ص ٢٤٥

(٥٩) انظر، دراز، المرجع السابق، ص ٣٤٥ فما بعدها. ٣٦٣ فما بعدها.

مسار خلقي سليم للمسلم، وسلوك اجتماعي نظيف للأمة، بحيث يكون الهدف من العمل هو دخول الجنة والنجاة من النار، وهو أعلى أنواع الفوز، قال الله تعالى ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ وَإِنَّمَا تُوَفَّقُ أُجُورَكُمْ يَوْمَ الْفَيْكَمَةِ فَمَن زُحِرَ عَنِ النَّارِ وَأُدْخِلَ الْجَنَّةَ فَقَدْ فَازَ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَمَنَعُ الْغُرُورِ﴾ آل عمران: ١٨٥.

إن البعد الأخروي - الجزء في الآخرة - هو إحدى المزايا الكبرى والخصائص العامة التي تميز الأخلاق الإسلامية عن غيرها من الأخلاق لدى الأنظمة البشرية، وحتى عن الأديان التي ألغت الآخرة من حسابها كاليهودية المحرفة.

ومن هنا كان للتوبة في الأخلاق الإسلامية بعداً كبيراً؛ إذ هي لحظة الإحساس بالإيمان بالآخرة، لتجعل العبد مبادراً إلى الاستغفار والإنابة إلى الله تعالى، والشعور بضرورة ترك المعصية، وعدم العودة إليها خوفاً من عقاب الله سبحانه إذا مات العبد دون أن يرجع عن أخلاقه السيئة وعن أعماله الشريرة، وهي دافعة أيضاً إلى عمل الصالحات والتحلي بالأخلاق الحسنة بديلاً عن الأخلاق السيئة طمعاً في المغفرة، كما قال تعالى: ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفِي النَّهَارِ وَزُلْفًا مِّنَ اللَّيْلِ إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ ذَلِكَ ذِكْرٌ لِلَّذِينَ﴾ هود: ١١٤.

وبالتالي فإن فتح باب التوبة طلباً للمغفرة فيه سدٌ لباب اليأس أمام العاصي، لأن اليأس يولد في نفس العبد الشعور بعقدة الإثم، مما يدفع؛ إما للانتحار، أو للمزيد من ارتكاب المعاصي. بينما تفتح التوبة للعبد باب الرجاء والأمل فيصلح نفسه، ويرجو رحمة ربه، الذي يغفر له ويقبل توبته ويبدل سيئاته حسنات، ويصبح مؤمناً خيراً نافعاً في المجتمع. والخوف من العقوبة في الجزء يدفع العبد إلى الالتزام بأخلاق الإسلام، والعمل بالطاعة والبعد عن رذائل الأخلاق وعن المعاصي، وهو بهذا يرجو الجنة من باب خوف الله وطمعاً في رحمته، قال تعالى: ﴿وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُ وَيَخَافُونَ

عَذَابُهُ إِنَّ عَذَابَ رَبِّكَ كَانَ مَحْذُورًا ﴿٥٧﴾ الإسراء: ٥٧ ، وقال تعالى: ﴿وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّاتٌ﴾ الرحمن: ٤٦ ، وقال تعالى: ﴿وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ ﴿٤٠﴾ فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَىٰ﴾ النازعات: ٤٠ - ٤١ ، وقال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ فِي نَارِ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا أُولَئِكَ هُمْ شَرُّ الْبَرِيَّةِ ﴿٦﴾ إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَئِكَ هُمْ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ ﴿٧﴾ جَزَاءُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ جَنَّاتٌ عَدْنٍ يَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ ذَلِكَ لِمَنْ خَشِيَ رَبَّهُ﴾ البينة: ٦ - ٨.

المبحث الثاني: مجالات الأخلاق الإسلامية

تتميز الأخلاق الإسلامية بأنها نظام رائع متكامل يشمل جميع جوانب الحياة جميعها، كما تشمل كل معاملات العبد المسلم، والمجتمع، ومع جميع البشر. ويمكننا تقسيم هذه الأخلاق من خلال كونها قيماً إيمانية، وسلوكاً عبادياً يزين حياة المؤمن فتصقله مؤمناً صالحاً، وتحكم علاقته بالمجتمع لتجعل منه مواطناً صالحاً، كما تجعل المجتمع المسلم أمة واحدة تحمل رسالة الخير للناس جميعاً حسب مجالاتها على النحو الآتي:

المطلب الأول: المجال الفردي

تربي الأخلاق الإسلامية الفرد المسلم على مجموعة الفضائل لتأهيله مؤمناً صادقاً في إيمانه، ومخلصاً في طاعته لربه، متوازناً في فكره وصادقاً في قوله وفعله، ليحسن علاقته بالله أولاً يحسن علاقته بنفسه، ويحسن علاقته بالتالي بالآخرين. ومن الأخلاق الكبرى في تربية هذا الفرد:

أولاً: أخلاق التعلّم والتعليم^(٦٠):

ف ذات الإنسان وشخصيته هي أقرب مجالات تجلي هذه الأخلاق ؛ فعلى الإنسان أن يبينها ويزكيها معرفياً وعقلياً، وإيمانياً وروحياً، ونفسياً ووجدانياً وجسمياً، فهي الأمانة الأولى التي لا بد أن يوليها اهتمامه، وهو يعلم أن نفسه بين دافعين، دافع الخير ودافع الشر كما قال تعالى: ﴿ إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا ﴾ الإنسان: ٣.

ولذا كان على هذا العبد أن يأخذ نفسه بالأخلاق الحسنة، والآداب الطيبة في جميع ما يلزمها، وأن يحميها من الأخلاق السيئة.

فالتعليم والتعلم ميزة الإنسان عن غيره ؛ قال سبحانه: ﴿ أَقْرَأْ بِأَسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ ۝١ خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ ۝٢ أَقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ ۝٣ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ ۝٤ عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ۝٥ ﴾ العلق: ١ - ٥ فمن حقوق النفس على الإنسان أن يبذل جهده في تعليمها وتثقيفها بما ينفعها في دنياها وآخرتها. وأول ما يجب تعليمه وتعلمه هو الإيمان بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر والقدر خيره وشره ؛ لأن وضوح هذا الإيمان واليقين الناتج عنه ضروري للقيام بعبادة الله وحده لا شريك له في جميع شؤون الحياة.

وقد طلب الإسلام من المؤمن تعلم القرآن وقراءته، وتعلّم آداب التلاوة، من خشوع وتدبر، ليصقل نفسه ويزكيها. كما طلب منه تعلم أحكام الحلال والحرام ومعرفة الخير والبعد عن الشر، حتى يزكي نفسه بهذا العلم ليكون رباني الخلق والسلوك كما قال تعالى: ﴿ مَا كَانَ لِلْبَشَرِ أَنْ يُؤْتِيَهُ اللَّهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ

(٦٠) أفاد الباحث كثيراً في تقسيمات هذه الأخلاق من أيوب، حسن، كتاب السلوك الاجتماعي في الإسلام،

(ط٤)، دار البحوث العلمية، الكويت، ١٤٠٥هـ=١٩٨٥م، ص٤٣٩-٤٥١.

لِلنَّاسِ كُونُوا عِبَادًا لِّي مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَكِنْ كُونُوا رَبَّيْنَكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمُونَ الْكِتَابَ وَبِمَا كُنْتُمْ تَدْرُسُونَ ﴿٧٩﴾ آل عمران: ٧٩.

وقد جعل الإسلام للمتعلم أخلاقاً وآداباً من أهمها:

١ - الإخلاص، وهو أن يقصد المتعلم وجه الله تعالى وحده، وأن يبتعد عن الرياء والشرك، وأن ينوي بعلمه إعلاء كلمة الله سبحانه وتعالى، قال صلى الله عليه وسلم: "إنما الأعمال بالنيات، وإنما لكل امرئ ما نوى" ^(٦١). والإخلاص يُطَهِّر القلب عن الشرك وعن الرياء، فيساعد المتعلم على تقديم طهارة النفس عن رذائل الأخلاق ومذموم الصفات، إذ العلم عبادة القلب ^(٦٢).

٢ - أن يتأدب المتعلم بين يدي معلمه، وأن يكون متواضعاً ^(٦٣) في تلقي العلم، محترماً لمعلمه، حسن الاستماع إليه والإفادة منه، مُذْعِناً لنصيحته.

٣ - أن يكون عاملاً بما يعلم، ومبلغاً له لغيره. فإنه لا قيمة للعلم ما لم يعمل به صاحبه، ويدعو إليه الآخرون؛ فالمسلم إيجابي عملي، أمر بالمعروف وناه عن المنكر وفي هذا الأدب يقول الله تعالى: ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ ^(١٠٤) آل عمران: ١٠٤.

٤ - أن يحافظ على سمعته وسمعته بيئته التعليمية، وأن يكون متعاوناً مع زملائه، مشاركاً في أعمال الخير في مدرسته وجامعته وعمله، محافظاً على ممتلكاتها ومرافقها العامة، وأن يُعَدِّ نفسه للتواصل مع مجتمعه القريب ومع الناس. وكما جعل الإسلام للمتعلم أخلاقاً فقد جعل للمعلم أخلاقاً أهمها:

(٦١) سبق تخريجه. هامش رقم ١٥

(٦٢) انظر ابن قدامة المقدسي، مختصر منهاج القاصدين، ص ٢١.

(٦٣) المرجع السابق

١ - أن يخلص المعلم لله تعالى في تعليم تلاميذه، وأن ينصح لهم، فيما يختاره لهم من موضوعات العلم، وأساليب التربية، بما يحقق الأهداف التربوية والتعليمية المنشودة من زيادة معرفتهم وتوجيه سلوكهم، وتغيير قيمهم السلبية إلى القيم الإيجابية، وأن يرفع من قدراتهم، ويمكنهم من الكفاءات والمهارات اللازمة، بحيث يقدم منهم مسلمين صالحين مخلصين لدينهم ومجاهدين في سبيل الله، ورافعين لراية الإسلام، ومواطنين صالحين نافعين ومنتجين في مجتمعاتهم.

٢ - أن يكون قدوة لتلاميذه، "عاملاً بما يعلم، ولا يكذب قوله فعله" (٦٤) قال تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَمْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾ (٢) كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ ﴿٣﴾

٣ - وعليه أن يرفق بتلاميذه ويشفق عليهم، وأن يقيم جسر التواصل بينه وبينهم، ويشعرهم بأبوة العلمية وأنه يحب الخير لهم، ليكون موضع استشاراتهم، وموضع ثقتهم، وعنوان قدوتهم.

ثانياً: أخلاق العبادة:

جعل الإسلام العبادة لله تعالى المكون الثاني لشخصية المسلم الذي يرسم معالم هويته؛ إذ هي غذاء روحه وقلبه، ونشاط جسمه وحركة فكره، بما فيها من شعائر؛ فرائض ونوافل، من صوم وصلاة وزكاة وحج وجهاد. وكلها تصقل الشخصية، بما تفيد في تحقيق البعد عن الشر والمعاصي والمنكرات قال تعالى: ﴿إِنَّكَ الصَّالِحُونَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَصْنَعُونَ﴾ العنكبوت: ٤٥، وبما تلزم العبد سلوك جادة الخير والطاعات، وبما تربى لسانه بالبعد عن آفات الكلام،

(٦٤) ابن قدامة، مختصر منهاج القاصدين، ص ٢٣.

وفكره بالتفكر في عظمة الله، وإبعاده عن الشك والإلحاد والوهم، وتطهر سلوكه من البخل والشح والتعالي والاستكبار، والظلم والاستبداد.

ومن أهم أخلاق العبادة:

١ - الإخلاص لله تعالى فيها والبعد عن الرياء، قال تعالى: ﴿قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ الأنعام: ١٦٢، وذم الله تعالى الذين يعملون ويقصدون بعبادتهم الرياء قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ رِئَاءَ النَّاسِ وَلَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَنْ يَكُنِ الشَّيْطَانُ لَهُ قَرِينًا فَسَاءَ قَرِينًا﴾ النساء: ٣٨.

فالعبادة إذا نقصها الإخلاص لا يقبلها الله تعالى، فإن الله تعالى غني عن الشرك. قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: قال الله تبارك وتعالى: "أنا أغنى الشركاء عن الشرك فمن عمل عملاً أشرك فيه معي غيري تركته وشركه" (٦٥).

٢ - موافقة العبادة لشرع الله تعالى. فإن الله أمر بالعبادة وأن تؤدي كما شرع، وهو الشرط الثاني لقبولها بعد الإخلاص. فلا يصح للعبد أن يزيد على العبادة أو ينقص منها، فإن الله هو وحده صاحب الحق في التشريع، والعبد يلتزم ويعمل وينفذ، ولكنه لا يُشرع، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد" (٦٦).

(٦٥) صحيح مسلم، كتاب الزهد والرقائق، باب من أشرك في عمله غير الله، حديث رقم (٢٩٨٥)، ٤/ ١٨١٠.

(٦٦) المرجع السابق، كتاب الأقضية، باب نقض الأحكام الباطلة ورد المحدثات الأمور، رقم (١٧١٨)، ٣/ ١٠٨٣، وصحيح البخاري، طبعة دار الكتب العلمية، كتاب الصلح، باب إذا اصطلحوا على صلح جور، حديث رقم (٢٦٩٧)، ٣/ ٢٢٩.

٣ - الخشوع والخضوع في عبادة الله تعالى ، استحضاراً لعظمته ، واستشعاراً لرقابته ، وتذلاً له وخضوعاً لعظمته ، وتقرباً له ، وأملاً في قبول طاعته ، قال تعالى : ﴿ قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ ۝ ١ الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ ﴾ المؤمنون : ١ - ٢ .

ويدخل في هذا المقام الإحسان في العبادة ، وهو أعلى درجات استشعار العبد في أدائها ، وهو المعروف في قول النبي صلى الله عليه وسلم : "أن تعبد الله كأنك تراه ، فإن لم تكن تراه فإنه يراك" (٦٧) .

ثالثاً: أخلاق تربية الذات:

إن حسن الخلق ينشئ ذاتاً مسلمة مستقيمة متصفة بالهدوء والاطمئنان ، تحترم ذاتها وسلوكها. ولتربية هذه الذات أمر الله تعالى بمجموعة من الفضائل ونهى عما يقابلها من الرذائل ، وبيان ذلك :

١ - أمر الله تعالى المسلم بالتواضع ، ونهاه عن الكبر والعجب والغرور ، بحيث لا يرى الإنسان نفسه أعلى ممن يماثلونه ، فلا يتكبر على من هم دونه. ونهى الله سبحانه عن رذائل الكبر والعجب والاختيال والتفاخر ، لأنها رذائل تزيف للذات موقعها ، وتشعر النفس أنها أعلى من غيرها ، وتنفخ فيها إعجاباً يخرجها عن حقيقتها ، فيختل تعامل الذات مع الآخرين ، وتجعل هذه الذات غير منسجمة ، وغير متوافقة مع ذوات الآخرين.

وأمر بالحلم والأناة وكظم الغيظ ، ونهى عن الغضب والتسرع والحقد والحسد. وهو بهذا يسهم في تربية الذات نفسياً ووجدانياً ، إذ تترى النفس على التحكم

(٦٧) صحيح البخاري، كتاب الإيمان، باب سؤال جبريل النبي صلى الله عليه وسلم عن الإيمان، حديث (٥٠)،

٢٢/١، وصحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب بيان الإيمان والإسلام والإحسان، رقم (٨)، ٤٧/١.

بانفعالاتها، بسعة الصدر والحلم والتمهل والأناة وكظم الغيظ، فإنها إذا استثيرت وضاق الصدر ظهر الغضب، وتسرعت في تصرفاتها بما يسيء لها ولغيرها.

وبهذا يحافظ المسلم على نفسه بما يريها عليه من الفضائل النفسية بما يردعها عن الوقوع في الإساءة للآخرين، قال تعالى: ﴿الَّذِينَ يُنْفِقُونَ فِي السَّرَّاءِ وَالضَّرَّاءِ وَالْكُظُمِينَ الْغَيْظِ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ آل عمران: ١٣٤.

وعن أبي هريرة رضي الله عنه أن رجلاً قال للنبي صلى الله عليه وسلم: أوصني. قال: "لا تغضب" فردده مراراً قال: "لا تغضب" (٦٨). وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم للأشج، أشج بن عبد القيس (٦٩): "إن فيك خصلتين يحبهما الله ورسوله: الحلم والأناة" (٧٠).

٢ - كما تربي الأخلاق الإسلامية المسلم على حب الخير لنفسه وللآخرين، فجعل إيمان المؤمن قائماً على حب الخير للآخرين كما يحبه لنفسه، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه" (٧١). ونهاه عن الحسد وهو تمنى زوال النعمة عن الآخرين، وعن الحقد الذي يتولد من هذا

(٦٨) صحيح البخاري، كتاب الأدب، باب الحذر من الغضب، حديث رقم (٦١١٦)، ٧ / ١٣٠

(٦٩) هذا لقبه واسمه المنذر بن عائد بن الحارث العصري، نزل البصرة ومات فيها، انظر هامش ابن قدامة المقدسي، مختصر منهاج القاصدين، ص ١٨٣.

(٧٠) صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب الأمر بالإيمان بالله تعالى ورسوله وشرائع الدين، من حديث رقم (٢٦)، ٥٤/١.

(٧١) صحيح البخاري، كتاب الإيمان، باب من الإيمان أن يحب لأخيه ما يحب لنفسه، حديث رقم (١٣)، ١١/١. وصحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب الدليل على أن من خصال الإيمان أن يحب المسلم لأخيه ما

يحب لنفسه من الخير، حديث رقم (٤٥)، ٦٩/١.

الحسد، كما تتولد منه الأنانية والفردية وحب الذات وانعدام حب الخير للآخرين. وفي هذا خلل نفسي يؤثر على نفس المؤمن ويشوهها فردياً واجتماعياً.

وهي تربية كذلك على أنه إذا رأى نعمة على أخيه المسلم فإنه يغبطه -أي يسرّ لنعمة الله على أخيه - ويتمنى أن يعطيه الله مثلها دون أن تزول عن أخيه المؤمن.

٣ - كما توجه الأخلاق الإسلامية المؤمن إلى الكرم والبعد عن الإسراف والبخل: فالمؤمن طيب كريم النفس، يمد يده بالخير والإنفاق ومساعدة المحتاجين، قال تعالى: ﴿يَبْنَىءْ أَدَمَ حُدُودَ زِينَتِكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ﴾ الأعراف: ٣١.

والمسلم مبادر لفعل الخير، ونجدة الملهوف، والتفكير في إنشاء مؤسسات الخير والتعاون معها لما فيه خير الناس، وخدمة المجتمع.

٤ - كما توجه الأخلاق الإسلامية المؤمن إلى الصدق والبعد عن الكذب: فقد أمر الله تعالى المؤمنين بالصدق في قوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ﴾ التوبة: ١١٩، ونهاهم عن الكذب. ويتولد عن هذا فضيلة الصدق والبعد عن رذيلة الكذب انسجام في الشخصية مما يؤثر في إيجاد أخلاق فاضلة كثيرة من وفاء بالعهد والوعد، وبُعد عن الرذائل من نقض للمواثيق والعهود، وإخلاف بالمواعيد.

ولقد أشار النبي صلى الله عليه وسلم في حديث جامع لهذه الأخلاق المربية، فقال عليه الصلاة والسلام: "إن الصدق يهدي إلى البر وإن البر يهدي إلى الجنة. وما زال الرجل يصدق، ويتحرى الصدق حتى يكتب عند الله صديقاً، وإن الكذب يهدي إلى

الفجور وإن الفجور يهدي إلى النار، وما زال الرجل يكذب ويتحرى الكذب حتى يكتب عند الله كذاباً" (٧٢).

٥ - كما توجه الأخلاق الإسلامية المؤمن إلى العزم والتصميم والبعد عن اللامبالاة والتقصير، وتوجهه إلى الشجاعة والصبر والبعد عن الجبن والذل. وكل ذلك يسهم به في بناء الذات المؤمنة بعيداً عن التهور مع محافظتها على حب التضحية والفداء، وعلى التعقل والمراعاة والصبر والجهاد. قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ آل عمران: ٢٠٠. كما توجهه إلى الشجاعة في قول كلمة الحق، وتحمل مسئولياتها، وإلى نصرة المظلوم برد الظالم عن ظلمه قريباً كان أو بعيداً، وأن يستشعر هموم أمته وبلده ومجتمعه، حتى جعل من أعلى أنواع الجهاد كلمة حق عند إمام جائر، سئل عليه الصلاة والسلام: "أي الجهاد أفضل؟ قال: كلمة حق عند سلطان جائر" (٧٣).

رابعاً: أخلاق تربية اللسان على ذكر الله واشتغال القلب بالتفكير:

وفي سبيل بناء الذات المسلمة شرع الله أخلاقاً تربى القلب منها:

١ - الخوف والرجاء: وهما خلقان يبينان قلب العبد على استشعار عظمة الله تعالى. فالخوف منه وحده والرجاء لما عنده وحده، فالعبد يتوازن قلبه بين الخوف والرجاء، فهو دائم الخوف من الله تعالى، ودائم الرجاء لما عند الله تعالى. لأنه إن كان خائفاً دون رجاء يئس من رحمة الله، وإن كان راجياً من غير خوف كان مقصراً لا

(٧٢) صحيح مسلم، كتاب البر والصلة، باب قبح الكذب وحسن الصدق وفضله، حديث رقم (٢٦٠٧)، ١٥٩٧/٤.

(٧٣) انظر النسائي، سنن النسائي بشرح الحافظ جلال الدين السيوطي وحاشية السندي، (ص ٢)، دار المعرفة، بيروت، ١٤١٢هـ = ١٩٩٢م، كتاب البيعة، باب فضل من تكلم عند إمام جائر، حديث رقم (٤٢٢٠)، ١٨١/٧.

مبالياً متجاوزاً لحدود الله تعالى، جريئاً على معصيته. وهذا الخوف من الله وحده والرجاء له وحده، ينعان العبد من الخوف مما سوى الله، ومن الجبن وضعف الشخصية، كما يُحصّنه من النفاق والتزلف، فيحفظان كرامته وعزة نفسه، وقوة شخصيته قال تعالى: ﴿وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُ﴾ الإسراء: ٥٧.

٢ - اليقظة والبعد عن الغفلة: فالعبد المؤمن دائم التفكير بعظيم خلق الله تعالى، بعيداً عن الغفلة والنسيان، متفكر في عظمة الخالق وحكمة خلقه وعنايته بخلقه، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُلْهِكُمْ أَمْوَالُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ﴾ المنافقون: ٩.

٣ - الشكر وعدم جحد النعمة: وهي حالة يستشعر فيها المؤمن نعم الله تعالى عليه، قال تعالى: ﴿وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا إِنَّ اللَّهَ لَغَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ النحل: ١٨.

فالشكر عدم نكران هذه النعم، ابتداء من نعمة الخلق، ونعمة العلم، إلى نعمة الزوجة والمال والأهل والولد، ونعمة جمال الكون وما فيه. وهذا ينشئ راحة النفس مع خالقها ومع المخلوقات، مما يجعل الذات لربها عابدة ولأنعمه شاكرة، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ أَنْ اشْكُرْ لِلَّهِ وَمَنْ يَشْكُرْ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ حَمِيدٌ﴾ لقمان: ١٢.

٤ - الذكر: ويربي العبد على ذكر الله في كل أحوال الإنسان من خلال الأدعية والأذكار؛ فما من عمل يعمل به الإنسان إلا وله ذكر قولِي أو دعاء، سواء في بدايته أو في نهايته. فله عند النوم ذكر ودعاء، وحين الاستيقاظ ذكر ودعاء، وعند بدء طعامه وشراؤه دعاء وحين ينتهي منه دعاء، وعند دخوله الخلاء لقضاء حاجته دعاء، وعند الخروج منه دعاء، وعند دخول البيت دعاء، وعند الخروج منه دعاء... وهكذا.

وفي الالتزام بهذا المأثور عن النبي صلى الله عليه وسلم من أدعية وأذكار تربية للقلب والفكر واللسان، بحيث تجعل العبد موصولاً بالله تعالى، لاهجاً لسانه بذكره سبحانه. وهذا فيه ما فيه من إبعاد القلب عن الغفلة والنسيان، وإبعاد اللسان عن آفات اللسان من السب والشتم واللعن والغيبة والنميمة.

خامساً: آداب الحديث وآداب اللسان والبعد عن آفات الكلام:

كما يربي الإسلام البعد الفردي في سلوك هذا العبد، فإنه يربي فيه السلوك الاجتماعي،

فيوجهه إلى حسن التعبير عما يجول في نفسه من معان طيبة، ليصوغها حديثاً مع الآخرين، فيوجه العبد إلى آداب الحديث من حيث المضمون ومن حيث الشكل:

١ - فيريه على قول الخير والبعد عن قول الشر، ويوجهه إلى الكلام بالحق والخير وإلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإلى إصلاح ذات البين قال تعالى: ﴿لَا خَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِّن نَّجْوَاهُمْ إِلَّا مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ أَوْ إِصْلَاحٍ بَيْنَ النَّاسِ وَمَن يَفْعَلْ ذَلِكَ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ فَسَوْفَ نُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ النساء: ١١٤.

وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليقل خيراً أو ليصمت" (٧٤).

٢ - ويربي الصغير على احترام الكبير، فيقدمه في المجالس والكلام، فلا يتقدم عليه في الحديث. كما يطلب من الكبير أن يرحم الصغير فيعطيه الفرصة للتعبير عن نفسه، ويوجهه لما فيه خيره، بما يشجعه على النمو بشخصيته وتوجيهه حينما

(٧٤) صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب الحث على إكرام الضيف ولزوم الصمت إلا عن الخير، رقم

الحديث (٤٧)، ٧٠/١.

يصبح كبيراً وارثاً للمعاني الطيبة، والآداب الرفيعة، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "من لم يرحم صغيرنا ويعرف حق كبيرنا فليس منا" (٧٥).

٣ - ويربيه على الصدق في الحديث والبعد عن الكذب، وعلى تجنب المزاح الذي يقلل من هيبة المتحدث، والذي يقصد به مجرد إضحاك الناس. قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "ويل للذي يحدث بالحديث ليضحك به القوم فيكذب فيه، ويل له، ويل له" (٧٦). وقال عليه الصلاة والسلام: "أنا زعيم بيت في ربض الجنة لمن ترك المراء وإن كان مُحَقًّا، وبيت في وسط الجنة امن ترك الكذب وإن كان مازحاً" (٧٧).

كما طلب القرآن الكريم من المسلم أن يتوثق من المعلومات قبل أن يحدث بها، حتى يكون صادقاً قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "كفى بالمرء كذباً أن يحدث بكل ما سمع" (٧٨).

٤ - كما ينهى الإسلام العبد أن يرفع صوته أكثر من حاجة السامعين، ويوجهه ألا يستأثر بالحديث دون الآخرين، وألا يكثر من الثثرة والتشدد، وألا يقاطع الآخرين، وألا يتفاخر في الحديث، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "وإن أبغضكم إلى وأبعدكم مني يوم القيامة الثرثارون والمستشدقون والمتفيهقون" (٧٩).

(٧٥) مسند الإمام أحمد، ٢/٢٢٢، قال الشيخ شعيب: إسناده صحيح.

(٧٦) الترمذي، محمد بن عيسى بن سورة، الجامع الصحيح، تحقيق: أحمد محمد شاكر، (د.ط)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت، باب فيمن تكلم بكلمة يضحك بها الناس، حديث رقم (٢٣١٥)، ٤/ ٥٥٧ قال الترمذي: هذا حديث حسن.

(٧٧) أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني (ت ٢٧٥هـ)، سنن أبي داود، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، (د.ط)، المكتبة العصرية، بيروت، (د.ت)، باب في حسن الخلق، رقم (٤٨٠٠)، ٤/ ٢٥٣ قال الألباني: حسن.

(٧٨) صحيح مسلم، مقدمة صحيح مسلم، رقم (٥)، ١/ ١١.

(٧٩) الترمذي، الجامع الصحيح، باب ما جاء في معاني الأخلاق، ٤/ ٣٧٠، قال أبو عيسى حديث حسن غريب. وصححه الألباني.

والثرثارون هم كثيرو الكلام، والمتشدقون هم المتطاولون على الناس بالكلام، والمتفيهقون هم المتكبرون في كلامهم المتفاخرون على الناس بإظهار فضلهم.

٥ - وينهاه عن سوء الظن بالمسلمين والتجسس عليهم، وينهاه عن إيقاع الأذى بهم من آفات اللسان؛ من غيبة ونميمة وقذف أعراض، ولمز، وتحقير واستهزاء. وقد جمع الله تعالى النهي عن معظم هذه الآفات في سورة الحجرات، في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَسْخَرُوا مِنْ قَوْمٍ عَسَىٰ أَنْ يَكُونُوا خَيْرًا مِنْهُمْ وَلَا نِسَاءً مِنْ نِسَاءِ عَسَىٰ أَنْ يَكُنَّ خَيْرًا مِنْهُنَّ وَلَا تَلْمِزُوا أَنْفُسَكُمْ وَلَا تَنَابَزُوا بِالْأَلْقَابِ بِئْسَ الْأَسْمُ الْفُسُوقُ بَعْدَ الْإِيمَانِ وَمَنْ لَمْ يَتُبْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ١١﴾ ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَبَ بَعْضُكُم بَعْضًا يَجِبُ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ رَّحِيمٌ ١٢﴾

الحجرات: ١١ - ١٢.

المطلب الثاني: المجال الأسري

يصقل الإسلام شخصية المسلم الاجتماعية، لأن الإنسان كما يقول ابن خلدون: مدني بطبعه^(٨٠)، وهو كائن ينشأ في أول وحدة اجتماعية هي الأسرة التي يتكون منها المجتمع، وهي تجمع الزوجين والآباء والأولاد وما يكون بسببهما من الأرحام.

ومن أهم الأخلاق في هذا المجال:

أولاً: الأخلاق الزوجية: جعل الإسلام لبناء الأسرة أخلاقاً لا بد منها حتى يتحقق هدف الزواج من إقامة الأسرة المسلمة المحققة للسكن والراحة النفسية للزوجين، كما تحقق المودة والرحمة، وهما لُحمة العلاقة بين الزوجين لتحقيق أهم

(٨٠) انظر: ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، (ط٤)، دار القلم، بيروت ١٩٨١م، ص ٤١.

أغراض الزواج، قال تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ الروم: ٢١.

"والأسرة هي اللبنة الأولى للمجتمع، المجتمع هو مجموع هذه اللبنات؛ فإذا أحسن إنشاؤها وتربيتها وتوجيهها حسنت تربية المجتمع، لأنه يقوم عليها وينمو بها" (٨١).

ولا يكتفي الإسلام في بناء الأسرة بمجرد بيان الحقوق والواجبات، "فإن سلطة الضمير أو التربية الخلقية هي الكفيلة بأن تجعل للتشريع قيمته، وتصوبه إلى أهدافها العليا. ولهذا جعل الإسلام خلق المودة والرحمة زينة التكوين الأسري بين الزوجين، لأنهما ينتجان وحدة العواطف ووحدة الشعور، ووحدة الأمل، ووحدة العمل، ووحدة التفاهم" (٨٢). ومن أهم هذه الأخلاق الزوجية:

١ - حسن العشرة بين الزوجين مع حسن الخلق بينهما قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرِثُوا النِّسَاءَ كَرْهًا وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ لِتَذْهَبُوا بِبَعْضِ مَا آتَيْنَهُنَّ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَحِشَةٍ مُبَيَّنَةٍ وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ فَإِنْ كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَيجعل الله فيه خَيْرًا كَثِيرًا﴾ النساء: ١٩. وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "أكمل المؤمنين ديناً أحسنهم خلقاً، وخياركم خياركم لنسائهم" (٨٣).

كما طلب إلى الزوجة أن تحسن عشرة زوجها بطاعته والتجمل له، والحفاظ على أماناته من مال وعرض وتربية ولد، قال صلى الله عليه وسلم: "ما استفاد المؤمن بعد تقوى الله عز وجل خيراً له من زوجة صالحة إن أمرها أطاعته، وإن نظر إليها

(٨١) أيوب، حسن، السلوك الاجتماعي في الإسلام، ص ١٩٨.

(٨٢) المرجع السابق.

(٨٣) أحمد، المسند، ٢/٢٥٠، ٤٧٢، ٥٢٧ قال شعيب الأرنؤوط: حديث صحيح، وهذا إسناد صحيح

سرته، وإن غاب عنها حفظته في نفسها وماله" (٨٤). وقال عليه الصلاة والسلام: "الدنيا متاع وخير متاع الدنيا المرأة الصالحة" (٨٥).

كما طلب من الزوج أن يسامحها ويعفو عنها، ويرحم ضعفها قال صلى الله عليه وسلم: "استوصوا بالنساء خيرا" (٨٦).

كما أوجب على المسلم أن يرعى أهله، ويأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر وأن يقيهم النار، قال تعالى: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ عَلَيْهَا مَلَائِكَةٌ غِلَظٌ شِدَادٌ لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ التحريم: ٦.

٢ - العدل: الرجل صاحب القوامة، أوجب عليه الإسلام أن يعدل مع زوجته فلا يظلمها، ويعدل بين زوجاته إن كن أكثر من واحدة، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "من كانت له امرأتان فمال إلى إحدهما دون الأخرى - وفي رواية ولم يعدل بينهما - جاء يوم القيامة وأحد شقيه مائل" (٨٧).

٣ - حفظ أسرار الزوجية: وعلى الزوجين أن يحفظ كل منهما سر الحياة الزوجية، وأسرار الطرف الآخر، فإن الحياة الزوجية أمانة وفيها من الأسرار، ودقائق الأمور وتفاصيل حياة كل زوج ما فيها. والرجل وامرأته مؤتمنان على هذه الحياة. قال تعالى: ﴿فَالصَّالِحَتُ قَنِينَتٌ حَفِظَتْ لِلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ﴾ النساء: ٣٤. وقال

(٨٤) ابن ماجه، سنن ابن ماجه، باب أفضل النساء، حديث رقم (٨٥٧)، ٥٩٦/١، قال الألباني: ضعيف

(٨٥) صحيح مسلم، كتاب الرضاع، باب خير متاع الدنيا، رقم (٥٩)، ٨٨٣/٢.

(٨٦) المرجع السابق، كتاب الرضاع، باب الوصية بالنساء، حديث رقم (٦٢)، ٨٨٤/٢.

(٨٧) النسائي، أحمد بن شعيب، السنن الصغرى، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، (د.ط)، مكتبة المطبوعات،

حلب، سوريا، ١٩٨٦، حديث رقم (٣٩٤٢)، ٧/٦٣ قال الألباني: صحيح.

عليه الصلاة والسلام: "إن من أشر الناس عند الله منزلة يوم القيامة الرجل يفضي إلى المرأة وتفضي إليه، ثم ينشر سرها" وفي رواية أخرى للحديث: "إن من أعظم الأمانة" (٨٨).

ثانياً: أخلاق البر: يستكمل الإسلام مهمته في بناء الأسرة خلقياً، فبعد أن يصلح الزوجان نفسيهما، يتحملان مسؤولية إصلاح أبنائهما ورعايتهم، فصلاح الآباء فيه خير للأبناء وصلاح لهم، كما أن صلاح الأبناء فيه خير للآباء، قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَاتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُمْ بِإِيمَانٍ أَلْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَمَا أَلَتْنَاهُمْ مِنْ عَمَلِهِمْ مِنْ شَيْءٍ كُلُّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ﴾ الطور: ٢١.

والبر نوعان:

أحدهما: بر الآباء بالأبناء: ومن أوجه هذا البر:

- ١- يبدأ حق الولد على أبيه قبل أن يخلق؛ فمن حقه على أبيه أن يختار له أمّاً صالحة، وأن يحسن اختيار اسمه، وأن يعطف عليه ويرحمه ويشفق عليه، وينفق عليه حتى يكون قادراً على الكسب بنفسه.
- ٢- ومن حقه عليه أن يراقبه ويرعاه، ويؤدبه، فيعلمه الإيمان والصلاة، ويدربه على العبادة، ويبعده عن الأشرار ومواضع السوء، وأن يحسن تأديبه وتعليمه، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "مروا أولادكم بالصلاة وهم أبناء سبع سنين، واضربوهم عليها وهم أبناء عشر سنين، وفرقوا بينهم في المضاجع" (٨٩).

(٨٨) صحيح مسلم، كتاب النكاح، باب تحريم إفشاء سر المرأة، حديث رقم (١٤٣٧)، ٨٥٨/٢ - ٨٥٩.

(٨٩) أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني، سنن أبي داود، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، (د.ط)، دار الفكر، (د.ت)، باب متى يؤمر الغلام بالصلاة، حديث رقم (٤٩٥)، ١/١٣٣، قال الألباني: حسن صحيح.

٣- وعلى الآباء أن يراقبوا أبناءهم في صحبتهم لغيرهم، فلا يدعونهم يصاحبون الأشرار والعصاة والفاستدين، "فإن الطبع سراق، والمرء على دين خليله، وصاحب السوء لا خير فيه لنفسه فلا يكون فيه خير لغيره" (٩٠).

٤- ومن حق الأولاد على آبائهم الرحمة بهم والتلطف معهم؛ وتغذيتهم بمشاعر الحب والعطف والشفقة والحنان. "فعن أبي هريرة رضي الله عنه أن الأقرع بن حابس أبصر النبي صلى الله عليه وسلم يُقبَّل الحسن رضي الله عنه، فقال: إن لي عشرة من الولد ما قبَّلت واحداً منهم. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إنه من لا يرحم لا يُرحم." (٩١). وعن عائشة رضي الله عنها قالت: قدم ناس من الأعراب على رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا: أتقبلون صبيانكم؟! قالوا: نعم. فقالوا: لا، كُنَّا والله لا نُقبِّل. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: وأملكُ إن كان الله نزع منكم الرحمة" (٩٢).

٥- ومن حق الأبناء على الآباء العدل والتسوية بينهم في العطاء، حتى لا يحقد أحدهم على الآخر، فعن النعمان بن بشير - رضي الله عنه - أن أباه أتى به إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال: "إني نَحَلْتُ ابني هذا غلاماً كان لي. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "أكل ولدك نَحَلْت مثله؟" قال: لا، قال فأرجعه" (٩٣). ومعنى نَحَلْت: أي وهبتَ وأعطيت.

(٩٠) أيوب، حسن، السلوك الاجتماعي في الإسلام، ص ٢٤١.

(٩١) صحيح مسلم كتاب الفضائل، باب رحمته صلى الله عليه وسلم الصبيان والعيال، حديث رقم ٢٣١٨، ١٤٤٣/٤.

(٩٢) المرجع السابق، رقم الحديث (٢٣١٧)، ١٤٤٣/٤.

(٩٣) صحيح البخاري، كتاب الهبة وفضلها، باب الهبة للولد، حديث رقم (٢٥٨٦)، ١٨٦/٣.

ثانيهما: بر الولد بأبويه:

أوجب الله على الأولاد البر بالآباء، ومن أوجه هذا البر:

١- الإحسان إلى الوالدين في حياتهما بالطاعة والنفقة، والرعاية، والكلام الطيب، والمؤانسة، وبكل ما يرضيهما. قال تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَيَالِ لِلَّذِينَ إِحْسَنًا إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِندَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَمْرًا فِي وَلَا تَنْهَرُهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا ٢٣﴾ وَأَخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيْتَنِي صَغِيرًا ﴿الإسراء: ٢٣ - ٢٤. بما لا يتعارض مع طاعة الله تعالى، أو بما لا معصية لله فيه، قال تعالى: ﴿وَإِنْ جَاهِدَاكَ عَلَىٰ أَنْ تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا وَصَاحِبُهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا وَاتَّبِعْ سَبِيلَ مَنْ أَنَابَ إِلَيَّ ثُمَّ إِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ فَأُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ لقمان: ١٥

٢- برهما والإحسان إليهما بعد موتهما. جاء رجل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: يا رسول الله هل بقي من برّ أبي شيء أبرهما به بعد موتهما؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "نعم؛ الصلاة عليهما، والاستغفار لهما، وإنفاذ عهدهما من بعدهما، وصلة الرحم التي لا توصل إلا بهما، وإكرام صديقهما" (٩٤). ومعنى الصلاة عليهما: الدعاء لهما.

٣- وعلى الولد أن يُجَنَّب والديه الإهانة والسوء والشتم؛ وذلك بالسلوك الحسن وبعدم شتم آباء الآخرين وأمهاتهم. قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "من

(٩٤) أبو داود السنن رقم ٥١٤٢. ٣٣٦/٤، وضعفه الألباني.

أكبر الكبائر شتم الرجل والديه!! قالوا: يا رسول الله وهل يشتم الرجل والديه؟ قال: نعم؛ يسب أبا الرجل فيسب أباه، ويسب أمه فيسب أمه" (٩٥).

ثالثاً: أخلاق صلة الأرحام وذوي القربى: شرع الإسلام خلق صلة الأرحام والأقارب، توثيقاً للروابط الأسرية، وذلك بالوقوف إلى جانبهم في أفراحهم وأتراحهم - أي أحزانهم -، وبمساعدهم ومساندتهم ومناصرتهم، وأحياناً بوجوب الإنفاق عليهم.

كما جعل في صلة الرحم طريقاً لزيادة الرزق والعمر وزيادة البركة فيهما، قال عليه الصلاة والسلام: "من أحب أن يبسط له في رزقه، أو ينسأ له وفي رواية: وينسأ في أثره فليصل رحمه" (٩٦).

وحث على صلة الأرحام حتى وإن لم يبادلوه الصلة بالصلة، وحتى إن بادلوه الإحسان بالإساءة، فعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: أن رجلاً جاء إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: يا رسول الله إن لي قرابة أصلهم ويقطعونني، وأحسن إليهم ويسيئون إلي، وأحلم عليهم ويجهلون علي. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "لئن كان كما قلت فكأنما تسفهم الملّ، ولا يزال معك من الله ظهير عليهم ما دمت

(٩٥) صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب بيان الكبائر وأكبرها، رقم الحديث (٩٠)، ٨٩/١، وانظر بألفاظ متقاربة صحيح البخاري، كتاب الأدب، باب لا يسب الرجل والديه، حديث رقم (٥٩٧٣)، ٧/٩٢.

(٩٦) صحيح مسلم، كتاب البر والصلة، باب صلة الرحم، حديث رقم (٢٥٥٧)، ١٥٧٣/٤، والحديث الذي يليه؛ صحيح البخاري، كتاب الأدب، باب من بسط له في الرزق بصلة الرحم، رقم (٥٩٨٥)، ٥٩٨٦، ٩٥/٧-٩٦.

على ذلك" ^(٩٧). ومعنى تُسِفُّهُمْ الْمَلَّ "كأنما تطعمهم الرماد الحار، وهو تشبيه لما يلحقهم من الألم بما يلحق آكل الرماد الحار من الألم" ^(٩٨).

المطلب الثالث: المجال المجتمعي

وهي الأخلاق التي تنظم علاقة العبد مع مجتمعه القريب والبعيد، إذ للعبد المسلم جيران، وأصدقاء مهنة، ومجتمع، ودولة، وأمة، وهو يتعامل مع الناس، وله بهم علاقات مادية ومعنوية، وارتباطات وعقود. وكل هذه العلاقات لها أخلاق تحكم سير العبد في إنشائها وصيانتها وتوجيهها. ورائد هذه الأخلاق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والنصيحة لأئمة المسلمين وعامتهم. كما قال صلى الله عليه وسلم: "الدين النصيحة. قلنا لمن يا رسول الله؟ قال: لله ولكتابه ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم" ^(٩٩).

ونصيحة عامة المسلمين هي إرشادهم لمصالحهم في دنياهم وأخراهم، وكف الأذى عنهم، وستر عوراتهم، وقضاء حاجاتهم، وأمرهم بالمعروف ونهيهم عن المنكر برفق وإخلاص، والشفقة عليهم.

ويمكننا تصنيف هذه الأخلاق على النحو الآتي:

أولاً: الخلق مع الجيران

للمسلم جيران يسكنون حوله، لهم عليه حقوق، فعليه أن يخالفهم بخلق حسن، ويعاملهم معاملة طيبة، فلا يطلع على عوراتهم. وعليه أن يحفظ أسرارهم،

(٩٧) صحيح مسلم، كتاب البر والصلة، باب صلة الرحم، حديث رقم (٢٥٥٨)، ٤/١٥٧٤.

(٩٨) النووي، محي الدين بن شرف، شرح صحيح مسلم، المطبعة المصرية، القاهرة، (د.ط)، ١٣٩٤هـ،

١١٥/١٦.

(٩٩) صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب بيان أن الدين النصيحة، حديث رقم (٥٥)، ١/٧٥.

ويساعدهم، ويزور مرضاهم، ويهدي إليهم من طعامه وشرابه وفاكهة بستانه، ويفرح لفرحهم، ويحزن لحزنهم، قال سبحانه وتعالى: ﴿وَأَعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَنًا وَبِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَالْجَارِ الْجُنُبِ وَالصَّاحِبِ بِالْجَنُبِ وَابْنِ السَّبِيلِ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ مَن كَانَ مُخْتَالًا فَخُورًا﴾ النساء: ٣٦. وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "ما زال جبريل يوصيني بالجار حتى ظننت أنه سيورثه" (١٠٠).

ثانياً: أخلاق الأخوة الإسلامية

ويستكمل القرآن بناءه الخلقي وسلوكه الاجتماعي في معاملة المسلم لإخوانه المسلمين، فجعل للأخوة في الله أخلاقاً ترصّ صف المجتمع والأمة في وحدة اجتماعية مترابطة متكاتفه، قادرة على حماية نفسها وتوصيل رسالتها، ومن هذه الأخلاق:

١ - احترام المؤمن أخاه في نفسه، وعلى لسانه، وفي تحيته له وحب الخير له، وحبه في الله، والتعاون معه، والرحمة به ومواليته ونصرته، ونصيحته، واحترامه في حضوره وفي غيبته؛ فلا يغتابه ولا يَنُمُّ عليه، ولا يظن به سوءاً، ولا يسخر منه، ولا يتجسس عليه، ولا يلمزه، ولا يهمله، ولا يلقبه بالألقاب السيئة التي تؤذيه وتخرجه. ولا يظلمه، ولا يسلمه إلى الشر، ولا يعتدي على حرّماته وأعراضه. وعليه أن يحسن صحبته، ويذكره بخير في غيبته وفي حضوره.

٢ - إصلاح ذات البين، وهو سلوك اجتماعي هام وضروري للحفاظ على الأخوة والإبقاء على عافية الأمة وقوتها، ولهذا قرر الله سبحانه وتعالى أن المؤمنين أخوة، وأنهم كالبنين المرصوص قال تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوِيكُمْ﴾

وَأَقْبُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴿الحجرات: ١٠﴾. وقال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الَّذِينَ يُقْتَلُونَ فِي سَبِيلِهِ صَفًا كَانَهُمْ بُنِينَ مَرْصُوصًا﴾ الصف: ٤.

٣ - وأوجب على الأمة مجتمعة أن تقا تل الفئة الباغية التي تريد أن تمزق جسد الأمة بالاختلاف المؤدي للاقتتال إن لم تتجاوب مع الإصلاح حتى ترجع إلى أمر الله، وتلتئم مع المجتمع، وتعود إلى الأخوة والتوافق، قال تعالى: ﴿وإن طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا فَإِن بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَىٰ فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّىٰ تَفِيءَ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ فَإِن فَاءَتْ فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ الحجرات: ٩.

٤ - كما أقام الإسلام مجموعة من الأخلاق تحكم سلوك الناس في حياتهم الاقتصادية من معاملات، فأوجب الأمانة في البيع وسائر العقود المالية، كما أوجب الوفاء بهذه العقود، وحرّم الغش والتزوير، ومنع الاحتكار والتلاعب بأقوات المسلمين.

٥ - كما طلب الاعتدال في الإنفاق والبعد عن الإسراف، وحرّم الربا والغبن، والغش، والسرقة والاحتيال والرشوة وأكل أموال الناس بالباطل.

٦ - وجعل العلاقات الاقتصادية بين الناس حلالاً وواضحةً جليةً. والنصوص الشرعية من الكتاب والسنة في هذا كثيرة.

٧ - كما جعل للعلاقات بين الناس أخلاقاً وآداباً، منها آداب المجالس، وآداب الضيافة والزيارة، وآداب الطعام والشراب، واللباس والزينة، وآداب الخطبة والزواج، وآداب المجاملات في الأفراح والأحزان، وآداب الجنائز، وتشميت العاطس، وآداب التحية والسلام، وهكذا في كل شؤون الحياة.

٨ - أمر الإسلام بالدعوة إلى الله، والدعوة إلى الخير، وبخلق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهو الرسالة الكبرى للإسلام؛ فإن خيرية الأمة قائمة عليه.

والدعوة إلى الخير هي الروح الخلقى النابض داخل كيان الأمة المسلمة، سواء أكان ذلك من الحاكم للمحكوم وفي سياسته للأمة بالشورى والمساواة بالعدل وتطبيق الشريعة وحماية الأمة، وتربيتها على الاستقامة وسياستها بالأخلاق الفاضلة وإبعادها عن المنكرات، أم كان من المحكوم للحاكم بنصيحته وطاعته، والوقوف معه، والجهاد تحت إمرته وإبلاغه كلمة الحق. وبهذا جعل الله تعالى هذه الأمة خير أمة أخرجت للناس، قال تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَوْ ءَامَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ مِنْهُمْ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ آل عمران: ١١٠. وقد حذرنا الله تعالى من الوقوع فيما وقع به بنو إسرائيل حين عطلوا هذا الخلق الفريضة، قال تعالى: ﴿لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَءِيلَ عَلَى لِسَانِ دَاوُدَ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ ﴿٧٨﴾ كَانُوا لَا يَتَنَاهَوْنَ عَنْ مُنْكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ﴾ المائدة: ٧٨ - ٧٩.

ثالثاً: الأخلاق مع غير المسلمين

فالله سبحانه وتعالى يأمر بالعدل بين الناس بغض النظر عن دينهم ومعتقداتهم وألوانهم وأجناسهم وجنسياتهم وقربهم وبعدهم، قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾ النساء: ٥٨. وقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاَنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا أَعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾ المائدة: ٨.

وجعل لغير المسلمين حقوقاً على المسلمين داخل المجتمع المسلم والأمة المسلمة؛ فهم أمانة في ذمتها وعنقها، لهم حرياتهم الدينية في معتقداتهم وعباداتهم وأعيادهم،

قال تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمَرْ بِاللَّهِ فَقَدْ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ البقرة: ٢٥٦.

كما جعلهم جزءاً من النظام العام للأمة يحافظون على الأخلاق العامة كما تحافظ الأمة على أنفسهم وأسرهم وأعراضهم وأموالهم.

وهناك أخلاق مع الحريين والمقاتلين والأعداء؛ من مثل الوفاء بالعهد وعدم الغدر في الصلح قال سبحانه وتعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ المائدة: ١، وقال تعالى: ﴿وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ إِذَا عَاهَدْتُمْ وَلَا تَنْقُضُوا الْأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا وَقَدْ جَعَلْتُمُ اللَّهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلًا إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا تَفْعَلُونَ﴾ النحل: ٩١، كما طلب سبحانه تمكينهم من سماع كلمة الحق، قال سبحانه: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلِمَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ﴾ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ﴾ التوبة: ٦.

ونهى الإسلام عن الاعتداء على النساء غير المقاتلات، وعلى الأطفال، وعلى الثروات البيئية من مياه وأشجار، وعلى دور العبادة.

المطلب الرابع: المجال البيئي أي ما يحيط بالمسلم من عناصر البيئة

فقد دعا الإسلام إلى الحفاظ على ما في الكون الذي سخره الله لخدمة الإنسان، وعلى البيئة بكل ما فيها من هواء، ومياه، وأشجار، وتربة، وموارد طبيعية و صناعية.

وقد طلب الله من الإنسان أن يتوافق مع أنظمة الكون التي سخرها الله له، وأن يفيد منها، ولا يقف ضدها ولا يفسدها، ولا يستغلها في سبيل الإضرار بها، وبالأخرين المستفيدين منها. ومن أمثلة ذلك:

- ١ - طلب من المسلم أن يحافظ على نظافة نفسه وجسمه وساحة داره وبيئته. قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "نظفوا أفئيتكم ولا تشبهوا باليهود" (١٠١).
- ٢ - وطلب منه الحفاظ على نظافة المياه والأطعمة ومصادرها، ونهى عن تلويثها، فقد روى أبو هريرة رضي الله عنه أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "لا يبولن أحدكم في الماء الدائم الذي لا يجري ثم يغتسل فيه" (١٠٢).
- ٣ - كما طلب منه الحفاظ على الأشجار، حتى في أقصى حالات العداء والحروب؛ فقد نهاه عن قطع الشجر، كما نهاه عن قضاء حاجته في ظل الأشجار وفي طرق الناس، لما فيه من تلويث للبيئة ونشر الأمراض فيها، وحرمان للناس من الانتفاع بجلوسهم في ظل الشجرة، أو المشي في الطريق، ففي الحديث: "اتقوا اللعائن. قالوا وما اللعائن يا رسول الله؟ قال: "الذي يتخلى في طريق الناس أو في ظلهم" (١٠٣). واللعائن: أي ما بسببهما يعرض المسلم نفسه لأن يلعنه الناس حيث إذا قضى حاجته في طريق الناس أو تحت الأشجار أفسد على الناس طريقهم ومكان جلوسهم فيجلب لنفسه أن يلعنه الناس لما يسببه لهم من أذى.
- ٤ - كما أمر الإسلام بالرفق بالحيوان، وبهذا تجاوزت أخلاقه الرحمة بالإنسان إلى الرحمة بالحيوان، ذلك أن الحيوانات مخلوقات تحس بالأذى والإحسان، وقد خلقها الله نعمة لنا، فلا نفسدها بالإساءة إليها.

(١٠١) الترمذي، الجامع الصحيح أوسنن الترمذي، باب ما جاء في النظافة، رقم الحديث (٢٧٩٩)، ١١١/٥، قال أبو عيسى: هذا حديث غريب. وضعفه الألباني.

(١٠٢) صحيح البخاري، كتاب الوضوء، باب البول في الماء الدائم، حديث رقم (٢٣٩)، ٨١/١، وصحيح مسلم، كتاب الطهارة، باب النهي عن البول في الماء الراكد، بروايات متقاربة، رقم (٢٨١)، ٢٨٢، ١٩٨/١.

(١٠٣) صحيح مسلم، كتاب الطهارة، باب النهي عن التخلي في الطرق، حديث رقم (٢٦٩)، ١٩٠/١.

ومن الأخلاق التي أمرنا الإسلام بمراعاتها في معاملة الحيوان إطعامه وسقيه، وعدم تحميله ما لا يطيق من الأثقال، وعدم تعذيبه حتى في صيده وذبحه، وعدم فجيعته في فراخه، وعدم حرقه بالنار أو وسمه بها، كما يفعل بعض أصحاب المواشي بكبي وجوه الحيوانات ليعرفها أصحابها، ومن باب أولى ألا يوسم الإنسان بوجهه كما تفعل بعض القبائل، وإليك الأحاديث النبوية الشريفة التي تشير إلى مجموعة هذه القيم التي يعامل بها الإنسان الحيوان، بل ويحسن معاملته لها:

- قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "عُذبت امرأة في هرة؛ سجنتها حتى ماتت، فدخلت فيها النار، لا هي أطعمتها وسقيتها، إذ حبستها، ولا هي تركتها تأكل من خشاش الأرض" ^(١٠٤)، أي من هوامها وحشراتهما.

- وقد مر ابن عمر رضي الله عنهما بفتيان من قريش قد نصبوا طيراً وهم يرمونه -أي يجعلونه هدفاً يتدربون على رميه- وقد جعلوا لصاحب الطير كل خاطئة من نبلهم، فلما رأوا ابن عمر تفرقوا، فقال ابن عمر: "من فعل هذا؟ لعن الله من فعل هذا. إن رسول الله صلى الله عليه وسلم لعن من اتخذ شيئاً فيه روح غرضاً" ^(١٠٥).

- وعن ابن عباس رضي الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم مر على حمار قد وُسم في وجهه، فقال: "لعن الله الذي وسمه: " ^(١٠٦)، ومعنى وسمه أي كواه بالنار في وجهه ليعرفه.

(١٠٤) المرجع السابق، كتاب السلام، باب تحريم قتل الهرة، رقم الحديث (٢٢٤٢)، ١٤٠٤/٤.

(١٠٥) المرجع السابق، كتاب الصيد والذبائح، باب النهي عن صبر البهائم، حديث رقم ١٩٥٨، ١٢٣٢/٣. وانظر أحاديث الباب فهي في نفس المعنى.

(١٠٦) المرجع السابق، كتاب اللباس والزينة، باب النهي عن ضرب الحيوان في وجهه ووسمه فيه، حديث رقم (٢١١٧)، ١٣٣٣/٣.

- وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إن الله كتب الإحسان على كل شيء، فإذا قتلتم فأحسنوا القتلة، وإذا ذبحتم فأحسنوا الذبح، وليُحدّ أحدكم شفرته فليرح ذبيحته" (١٠٧). ومعنى يُحدّ شفرته أي يجعل سكينه حاداً حتى لا يعذب ذبيحته وهو يقطع أوداجها.

٥ - كما أمر الإسلام المؤمن بالمحافظة على الثروات الصناعية، والمرافق العامة للأمة، من مثل الأرصفة وإشارات المرور والمباني العامة، والأثاث والكهرباء، والمياه والمرافق الصحية، وسائر ما يفيد منه جمهور الناس. لأن في إتلافها تعدياً على الحق العام، وإتلافاً للمال العام، وحرماناً للمسلمين من الاستفادة منها. والله تعالى جعل المسلم نافعاً، ونهاه عن الضرر والضرار، حيث القاعدة الشرعية لا ضرر ولا ضرار؛ فلا يضرّ المسلم نفسه ولا يوقع الضرر بغيره.

ومن الأمثلة البارزة على هذا الضرر والإضرار التدخين الضار بالصحة الشخصية للمدخن والمؤدي إلى الإضرار بالآخرين، لأنه يفسد الهواء، ويلوث البيئة الصحية فيما يعرف بالتدخين السلبي لغير المدخن.

كما جعل من وظيفة الحاكم أن يحافظ على المجتمع المسلم مما يوقع أفراداه في الأذى، وجعل نظام الحسبة بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في حماية الأسواق من الغش والاحتيال وفساد المقاييس والموازين، والمواصفات ومراقبة الصناعات، وضرورة حماية المجتمع من دور الفساد وحوادث المحرمات. ولا بد أن تحمى المجتمعات المسلمة في زماننا هذا من مفسدات البيئة الإعلامية في وسائل الإعلام في ظل التقدم العلمي السريع في الاتصالات، والفضائيات. فكل هذه تحتاج إلى حماية أخلاقية،

(١٠٧) المرجع السابق، كتاب الصيد والذبايح، باب الأمر بإحسان الذبح، حديث رقم (١٩٥٥)، ٣/١٢٣١.

بالتربية المجتمعية، وإعمال نظام الحسبة وتفعيل وظيفة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر التي تتجاوز مجرد الوعظ والإرشاد.
والله الموفق،

الخاتمة

توصل الباحث بعد هذه الدراسة إلى النتائج الآتية:

- ١ - تقوم الأخلاق في الإسلام على الإيمان بالله تصديقاً قلبياً، وتظهر عملياً على هيئة العبادة فهي تقوم على الإيمان والعمل.
- ٢ - للأخلاق في الإسلام قيمتان، قيمة إنسانية فيها كرامة الإنسان، وقيمة إيمانية له قائمة على طاعة الله سبحانه.
- ٣ - يلتقي الهدي الرباني عن طريق الوحي مع الفطرة الإنسانية العاقلة السليمة؛ إذ الفطرة من خلق الله تعالى والوحي منهج الله تعالى فهما نور على نور.
- ٤ - من أبرز خصوصيات الأخلاق الإسلامية فطريتها وتجاوبها مع الوحي، وغايتها في تحقيق مرضاة الله سبحانه بما يحقق لصاحبها الفوز بالجنة والنجاة من النار.
- ٥ - عناصر بناء الأخلاق الإسلامية الفعل الخلقي، والتكليف أو الإلزام، والمسؤولية، والجزاء.
- ٦ - معيار الأخلاق الإسلامية هي شريعة الله تعالى.
- ٧ - الغاية العظمى من الأخلاق الإسلامية مرضاة الله تعالى.
- ٨ - تشمل الأخلاق الإسلامية جميع مجالات حياة المسلم الفردية والأسرية والمجتمعية والبيئية.

٩ - يوصي الباحث بأن تفرد الجامعات العربية والإسلامية مادة دراسية في متطلبات الجامعات لتدريس الأخلاق الإسلامية، وأخلاق المهنة في جميع تخصصات الدراسة.

تم البحث بحمد الله

المصادر والمراجع

- [١] إبراهيم، أحمد عبد الرحمن، الفضائل الخلقية في الإسلام، (ط١)، دار الوفاء، مصر، ١٤٠٩هـ=١٩٨٩م.
- [٢] الإمام أحمد، أحمد بن حنبل بن حسن الشيباني، مسند الإمام أحمد، تحقيق شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، دمشق، ١٤٢١هـ=٢٠٠١م.
- [٣] الألباني، ناصر الدين، سلسلة الأحاديث الصحيحة، ط٤، المكتب الإسلامي، بيروت ودمشق، (د.ت).
- [٤] أيوب، حسن، السلوك الاجتماعي في الإسلام، (ط٤)، دار البحوث العلمية للنشر، الكويت، ١٩٨٥.
- [٥] البخاري، أبو عبد الله محمد بن اسماعيل بن المغيرة بن بردزبة الجعفي، صحيح البخاري، (ط١)، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٢هـ=١٩٩٢م.
- [٦] البخاري، الأدب المفرد، تحقيق سمير بن أمين الزهيري، تخريج الألباني، (د.ط)، مكتبة المعارف، الرياض، ١٤٠٩هـ.
- [٧] الترمذي، محمد بن عيسى بن سورة، الجامع الصحيح، تحقيق: أحمد محمد شاكر، (د.ت)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (د.ت).

- [٨] الجرجاني، السيد الشريف علي بن محمد بن علي السيد أبي الحسن الحسيني، (٧٤٠ - ٨١٦هـ)، *التعريفات*، (د.ط)، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ١٣٥٧هـ=١٩٣٨م.
- [٩] الجليند، محمد السيد، *في علم الأخلاق قضايا ونصوص*، (ط١)، مطبعة التقدم، القاهرة، ١٣٦٦هـ=١٩٧٩م
- [١٠] الحاكم، أبو عبد الله محمد بن عبد الله النيسابوري، *المستدرک علی الصحیحین*، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، (ط١)، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١١هـ=١٩٩٠م.
- [١١] ابن خلدون، *مقدمة ابن خلدون*، (ط٤)، دار القلم، بيروت، ١٩٨١م.
- [١٢] أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني، *سنن أبي داود*، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، (د.ط)، دار الفكر، (د.ت).
- [١٣] دراز، محمد عبد الله، *دستور الأخلاق في القرآن الكريم*، تحقيق: عبد الصبور شاهين، (ط١)، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٧٣.
- [١٤] الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، (ت٣١٠هـ)، *جامع البيان في تفسير القرآن*، مجلد ٢٩، (ط٣)، دار المعرفة، بيروت، ١٣٩٨هـ=١٩٧٨م.
- [١٥] الطويل، توفيق، *أسس الفلسفة*، (د.ط)، دار النهضة العربية، القاهرة، (د.ت).
- [١٦] ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، (ت٣٩٥هـ)، *معجم مقاييس اللغة*، تحقيق عبد السلام هارون، (ط٢)، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ١٣٩٠هـ=١٩٧٠م.

- [١٧] الفيروز آبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب بن محمد بن ابراهيم (ت ٨١٧هـ)،
القاموس المحيط، (ط ٢)، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٥هـ=١٩٩٥م.
- [١٨] ابن قدامة، أحمد بن محمد بن عبد الرحمن المقدسي، مختصر منهاج القاصدين،
(ط ٣)، المكتب الإسلامي، بيروت ودمشق، ١٣٨٩هـ.
- [١٩] القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري، الجامع لأحكام القرآن، طبعة
مصورة عن دار الكتب، وزارة الثقافة المصرية، دار الكتاب العربي، مصر،
١٣٨٧هـ=١٩٦٧م.
- [٢٠] قطب، سيد، في ظلال القرآن، (ط ٧)، دار إحياء التراث العربي، بيروت،
١٣٩١هـ=١٩٧١م.
- [٢١] ابن القيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، (ط ٣)، مكتبة الكليات
الأزهرية، القاهرة، ١٩٦٨م.
- [٢٢] ابن كثير، عماد الدين أبو الفداء إسماعيل بن كثير الدمشقي (ت ٧٧٤هـ)، تفسير
القرآن العظيم، تحقيق شعيب الأرنؤوط ومحمد أنس الخن، المجلد ٨، (ط ١) دار
الرسالة العالمية، دمشق، ١٤٣١هـ=٢٠١٠م.
- [٢٣] الكيلاني، ابراهيم زيد، وآخرون، دراسات في الفكر العربي والإسلامي،
ط ٤، دار الفكر، عمان ١٩٩٢.
- [٢٤] ابن ماجه، محمد بن يزيد القزويني، سنن ابن ماجه، تحقيق محمد فؤاد
عبد الباقي، (د.ط)، دار الفكر بيروت، (د.ت).
- [٢٥] مسلم، أبو الحسن مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، (٢٠٦ - ٢٦١هـ)،
صحيح مسلم، (ط ١)، دار ابن حزم، بيروت، ودار الصميعي، الرياض،
١٤١٦هـ=١٩٩٥م.

- [٢٦] موسى، محمد يوسف موسى، فلسفة الأخلاق في الإسلام، (ط٣)، مكتبة صبح، القاهرة، ١٩٥٣م.
- [٢٧] النسائي، أحمد بن شعيب، السنن الصغرى، (د.ط) تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، مكتبة المطبوعات، حلب، سورية، ١٩٨٦م.
- [٢٨] النسائي، سنن النسائي بشرح الحافظ جلال الدين السيوطي وحاشية السندي، (ط٢)، دار المعرفة، بيروت، ١٤١٢هـ=١٩٩٢م.
- [٢٩] النووي، محي الدين بن شرف، شرح صحيح مسلم، المجلد السادس عشر، (د.ط)، المطبعة المصرية، القاهرة، ١٣٩٤هـ.
- [٣٠] الهاشمي، عابد توفيق، مدخل إلى التصور الإسلامي للإنسان والحياة، (ط١) دار الفرقان، الأردن، ١٤٠٢هـ=١٩٨٢م.

System of Ethics In Islam Its Importance, Structure and Fields

Rajeh Abdul-Hameed " Kurdi bni fadl"

Associate Professor, Doctrine and philosophy, Faculty of Sharia / University of Jordan
Department of Foundations of Religion, Amman - Jordan

Abstract. This research deals with ethics in Islam, its importance, position and particularity. Ethics in Islam represent its values which base on the concept of belief i.e. believing in Allah (God) in the theory of Existence and characterized with assertion in the Epistemology theory.

This has reflected on its particularities and characteristics such as divinity and compatibility with the human natural instinct. Thereof it has combined between reason and Text. It also has reflected on its aspect of faith, purposefulness and ritualness.

This paper also dealt with building up the Islamic moralities which is based on the concept of commitment, responsibility and accountability. It showed the influence of the moral system in the field of *tarbiyyah* (education) of *Ummah* on the individual, family, social and environmental levels in order to achieve happy and prosper life of humanity Muslims and non-Muslims alike

أثر الفروض الكفائية في الحفز على الأعمال التطوعية

د. حنان يونس محمد القديمات

الأستاذ المساعد في الفقه وأصوله، قسم القرآن الكريم والدراسات الإسلامية،

كلية التربية (بريدة)، جامعة القصيم

Hanan39@windowslive.com

ملخص البحث. الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف المرسلين سيدنا محمد وعلى آله وصحبه، وبعد:

أصبح مفهوم العمل التطوعي من الحاجات الضرورية في المجتمعات المتحضرة التي تسعى للنهوض بمستوى الخدمات المقدمة للجمهور، وحفز أبنائها على المشاركة الفاعلة في خدمة المجتمع ليرقى إلى مصاف الدول المتقدمة. وإن العمل التطوعي له في الشريعة الإسلامية الجذور الأصيلة التي ينبغي إبرازها وتقعيد المسألة وتكييفها وفق ما ارتبطت به من قواعد وأصول شرعية، مما من شأنه الحفز والتشجيع على المشاركة، وإيقاظ لعزائم المتطوعين الراغبين في نيل الأجر والالتزام بما هو طاعة وعبادة. وفرض الكفائية من أحد الدعامات الأصولية التي ترتبط بالعمل التطوعي وتجذره في الشرع الإسلامي وهو ما سأعرضه في هذا البحث من خلال تمهيد وأربعة مباحث وخاتمة:

التمهيد: بيان سبق وفضل الشريعة في الدعوة إلى العمل التطوعي .

المبحث الأول: التعريف بالفروض الكفائية والعمل التطوعي وبيان العلاقة بينهما.

المبحث الثاني: أقسام فروض الكفائية و العمل التطوعي.

المبحث الثالث: المخاطبون في فرض الكفائية والعمل التطوعي.

المبحث الرابع: حالات لزوم فرض الكفائية والعمل التطوعي، وحالات سقوط الإثم فيهما.

المقدمة

أهمية البحث

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف المرسلين الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد

فإن إسلامنا العظيم هو الأول دائماً في الدعوة إلى كل خير وكل صلاح، وهو المحفز دائماً على التنافس في الطاعات والسبق في الخيرات والفوز بالجنة ورضا الله جل وعلاه، وليست الدعوات إلى الأعمال التطوعية وليدة أفكار المفكرين ولا دعاة الإصلاح والتغيير، ولا هي من مستحدثات القرن العشرين ونتاج أعمال الخيرين، بل هي دعوة نادى بها سيد الخلق محمد عليه الصلاة والسلام قبل ما يزيد على ألف وأربعمائة سنة هجرية، ولكنها كانت بثوبها القديم ومبادئها الواضحة ومصطلحاتها غير المتكلفة، وبعد تكاسل العباد عن فرائض الدين وأولوياته، غابت عن أذهان البعض أن جذور الأعمال التطوعية عميقة في سلوكنا وطاعاتنا وإن قصر بعضهم في التطبيق، فالدعوة إلى العمل التطوعي ليست وليدة أفكار الآخرين ولا هي من منجزات حضارتهم، ولا من الرقة والسلام الذي يملأ قلوبهم من دوننا، بل هي عبادة أصيلة في الدين الإسلامي الحنيف، غابت عن ساحات التطبيق كغياب كثير من أولويات الدين وفرائضه، لجهل أو انحراف أو غياب للرؤية الواضحة.

فالإمامان الشاطبي وابن القيم وغيرهما قد لخصوا الهدف من الشريعة في الرحمة والعدل ومصالح العباد في العاجل والآجل أو المعاش والمعاد، وأن كل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور وعن المصلحة إلى المفسدة وعن الحكمة إلى العبث،

فليست من الشريعة^(١) وهذا نواة الأعمال كلها، سواء عادت بالنفع على الفرد أو الجماعة، فكلها يجب أن تحقق المصلحة والرحمة والعدل.

وفي الشريعة الإسلامية كثير من النصوص القرآنية والأحاديث النبوية الدالة على وجوب الحرص على عمل الخير وتقديم يد المساعدة للمحتاج، وامتداح القائمين على ذلك والبشرى بالجنان والدرجات الرفيعة لمن سخر نفسه في منفعة الآخرين وسد الحاجات وتفريج الكرب وإغاثة الملهوف والإعانة على نوائب الدهر (كما سأعرض)، بل إن الأحكام التكليفية الخمسة؛ الواجب والمندوب والمحرم والمكروه والمباح لهما خير مشجع ومحفز على الإقدام على مثل هذه الأعمال. أضف إلى ذلك ما يمكن الاستعانة به من القواعد الفقهية الدالة على وجوب التعاون في الخير ومنع الضرر عن الآخرين ما استطعنا إلى ذلك سبيلاً.^(٢)

خطة البحث ومنهجه

يتكون البحث من تمهيد وأربعة مباحث:

التمهيد: بيان فضل وسبق الشريعة في الدعوة إلى العمل التطوعي.

المبحث الأول: التعريف بالفروض الكفائية والعمل التطوعي وبيان العلاقة بينهما.

المبحث الثاني: أقسام الفروض الكفائية والعمل التطوعي.

المبحث الثالث: المخاطبون في فرض الكفاية والعمل التطوعي.

المبحث الرابع: حالات لزوم فرض الكفاية والعمل التطوعي، وحالات سقوط الإثم فيهما.

(١) الشاطبي، الموافقات، ٣٢٢/٢، ابن القيم، إعلام الموقعين، ١١/٣.

(٢) كما سأوضح في المطالب التالية.

وقد اتبعت في أثناء كتابة البحث الخطوات التالية :

- ١ - الرجوع للمصادر الأصلية في جمع المعلومات.
 - ٢ - تخرج الأحاديث النبوية من مصادرها الأصلية.
 - ٣ - الرجوع للمراجع الحديثة والمواقع الالكترونية من الشبكة العنكبوتية لجمع المعلومات المتعلقة بالعمل التطوعي من حيث التعريف والأقسام وغيرها.
- الدراسات السابقة**

لم يتوافر لدي - فيما استطعت الوصول إليه - مراجع ربطت العمل التطوعي بفرض الكفاية من حيث التعريف والأقسام وحالات اللزوم وحالات سقوط الإثم، وأنواع المخاطبين.

فالمراجع الحديثة التي توافرت لدي، قد اقتصر على العمل التطوعي بالتعريف والتفصيل من قبل المفكرين المعاصرين، والقليل منها حاول مؤلفوها الجمع بين العمل التطوعي وجذوره الإسلامية باستعراض النصوص القرآنية والأحاديث النبوية المحفزة على العمل التطوعي، واستعراض بعض أقسام العمل التطوعي، دون العمق الكافي في الجوانب الأصولية أو القواعد الفقهية، وكذلك لم أجد في هذه البحوث من حاول تأصيل العمل التطوعي على معنى فرض الكفاية .

أما في الجانب الأصولي لفرض الكفاية فقد جمعت المادة العلمية من مصادرها الأصلية، ولم يتوافر لدي دراسات أصولية متخصصة فيها باستثناء رسالة ماجستير بعنوان (الواجبات الكفائية ودورها في تحقيق التنمية الاقتصادية) للطالب عمر مونة، والتي عنيت بالفروض الكفائية وكيفية تحفيزها للجوانب الاقتصادية، والتي أشرت إليها في الهوامش وفي قائمة المراجع وكذلك بعض الأبحاث في فروض الكفائية في

المجلات العلمية التي لم يختص أحدها بالعمل التطوعي ، وقد أشرت إليها جميعا في مواضعها.

وقد أكثر من الاستعانة بالمواقع الإلكترونية عند الحديث عن تعريف العمل التطوعي وبيان أقسامه ، وهو من الأمور المستجدة التي لم يشر إليها في المصادر القديمة. وأرجو الله تعالى أن يكون عملي هذا خالصاً لوجهه ، مقبولاً عنده ، وأن يغفر سبحانه زلتي وتقصيري
وصلّى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

التمهيد

بيان سبق وفضل الشريعة في الدعوة إلى العمل التطوعي
ويتضمن التمهيد المطالبين التاليين :

المطلب الأول: النصوص الشرعية الدالة على أهمية العمل التطوعي.

المطلب الثاني: المسائل الأصولية والقواعد الفقهية المرتبطة بالعمل التطوعي.

المطلب الأول: النصوص الشرعية الدالة على أهمية العمل التطوعي

يزخر شرعنا الحنيف بالعديد من النصوص القرآنية والأحاديث النبوية والقصص القرآني ، ومواقف من سيرة المصطفى عليه الصلاة والسلام التي تدل على أن أعمال الخير التطوعية جزء أساسي لاكتمال الإيمان وأنها من ضمن القربات ، بل هي علامة على صلاح الأفعال وبها يكون التفاضل بين الأفراد ، كما أن النصوص قد تكون في محتواها شاملة للفروض والنوافل من الطاعات ، بحسب الصيغة الواردة فيها ، فإذا كان الأسلوب بصيغة الجذب والوعد بالخير الكثير تكون من النوافل والزوائد لا الفروض العينية التي يرد فيها الوعيد والتهديد والتي لا يمكن التهاون بها في أي حال ،

وقد تشمل النصوص فروض الكفاية أيضاً لأنها تشبه النوافل من حيث الكل (كما سيتضح). ومن الآيات الدالة على ذلك وهي على سبيل المثال لا الحصر:

١ - النصوص القرآنية الداعية إلى الإنفاق في سبيل الله ومساعدة المحتاج، وهي واضحة الدلالة على الإنفاق الطوعي لا القسري، بالنظر إلى الأسلوب القرآني المحفز والمشجع على التسابق في الخيرات والمسارة إلى الجنان وأن المعطي كالمقرض الذي يسترجع ما أعطى بالأجر والبركة، والمقترض هو المولى سبحانه وتعالى، وذلك حثاً للنفوس على العطاء لمقام المعطي سبحانه، مثاله قوله تعالى ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضْعِفُهُ لَهُ أَضْعَافًا كَثِيرَةً وَاللَّهُ يَقْبِضُ وَيَبْصُطُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ البقرة ٢٤٥ وقوله سبحانه ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضْعِفُهُ لَهُ، وَلَهُ أَجْرٌ كَرِيمٌ﴾ الحديد ١١ وقوله ﴿وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَلِأَنْفُسِكُمْ وَمَا تُنْفِقُوا إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ اللَّهِ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تُظْلَمُونَ﴾ البقرة ٢٧٢^(٣)

٢ - النصوص القرآنية الدالة على التكافل الاجتماعي والتي تحث المؤمنين على التراحم والتواد والتآخي والتعاون على الخير، ومثاله قوله تعالى ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾ الحجرات ١٠ فهي دعوة للأخوة في الطعام والشراب وحاجيات الجسد كلها المادية والروحية النفسية الإنسانية، فيفرح لفرحه ويحزن لحزنه، فالعلاقة بين المسلمين ليست مادية قائمة على التكافل ضد الجوع والفقر فقط وإنما هو التكافل في المشاعر والأحاسيس^(٤)، وقوله تعالى ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾

(٣) المزروع، العمل الخيري في الإسلام، ٩-١٩، منتدى عيون العرب، تعريف العمل التطوعي، (على الشبكة)،

محمد القاضي، الأعمال التطوعية في الإسلام، بحث على الشبكة.

(٤) السباعي، التكافل الاجتماعي، ١٧٦-١٨١.

المائدة ٢ والبر والتقوى وردا في القرآن بمعان متعددة من عبادة وحسن معاملة وإحسان إلى الآخرين ، وهو التكافل بمعناه الواسع ^(٥) والدعوة إلى التكافل بهذا المعنى أساس في الحث على العمل التطوعي ، إذ لا يمكن الوصول إلى نتائج التكافل الاجتماعي وتحقيق الأمن والعدالة والحرية والحقوق للجميع دون سعي المخلصين من الأمة وجهود العاملين على السواء الراتبين الملزمين والخيرين المتطوعين ، لأن ازدياد أعداد المسلمين ، وازدياد حاجاتهم وعجزهم ، لا تكفيه جهود فردية حكومية كانت أو أهلية ، بل نحن بحاجة إلى جهود جماعية مخصصة تبتغي وجه الله تعالى ، بل هي أصدق في التأثير وأدق في التنفيذ ، وأحرص على وصول النفع والخير للجميع.

٣ - القصص القرآني في أحوال الأنبياء والصالحين التي يستفاد منها الحث على عمل الخير دون انتظار الأجر المادي ، بل أحيانا التنازل عنه مقابل الأجر من عند الله تعالى ، مثاله قصة سيدنا موسى عليه السلام عندما سقى للمرأتين اللتين كانتا غير قادرتين على السقي لكثرة الرعاة ، وقصة ذي القرنين الذي بنى السد على يأجوج ومأجوج دون انتظار الأجر ^(٦).

٤ - الأحاديث النبوية الشريفة ، التي تحث على الصدقة وعمل المعروف ، ولو كان تبسماً في وجه أخيك ، ومنها قول رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : (كل سلامى من الناس عليه صدقة ، كل يوم تطلع فيه الشمس يعدل بين الناس

(٥) المرجع السابق.

(٦) محمد القاضي ، الأعمال التطوعية في الإسلام ، (بحث على الشبكة) ، المزروعى ، العمل الخيري ، ١٩ .

صدقة^(٧) وقوله أيضاً (...وتعين الرجل في دابته فتحمله عليها أو ترفع له عليها متاعه صدقة) وقال (والكلمة الطيبة صدقة، وكل خطوة تمشيها إلى الصلاة صدقة وتميط الأذى عن الطريق صدقة...) ^(٨) وحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم (الإيمان بضع وسبعون شعبة، أو بضع وستون شعبة أفضلها لا إله إلا الله، وأدناها إمطة الأذى عن الطريق) ^(٩) وقوله صلى الله عليه وسلم في حديثه للأعرابي (لا تحقرن من المعروف شيئاً ولو أن تلقى أخاك بوجه طلق) ^(١٠) وقوله صلى الله عليه وسلم (تكف شرك عن الناس فإنها صدقة منك على نفسك) ^(١١)، وقوله صلى الله عليه وسلم (إن لله عبادةً اختصهم الله بقضاء حوائج الناس حبيبهم في الخير وحبب الخير إليهم، أنهم آمنون من عذاب يوم القيامة) ^(١٢). وغيرها كثير من الأحاديث الشريفة التي تعلمنا أن نكون منابع

(٧) صحيح البخاري، شرح ابن حجر، ٣٨٠/٥ كتاب الصلح، باب فضل الإصلاح بين الناس عن أبي هريرة، ح(٢٧٠٧) رواه مسلم، صحيح مسلم بشرح النووي، ٢٤١/٥، كتاب صلاة المسافرين، ح(١٦٦٨) عن أبي ذر، سنن أبي داود، ٦١/٢ ح(٣٠١) باب صلاة الضحى.

(٨) مسلم، صحيح مسلم بشرح النووي، ٩٦/٧ ح(٢٣٣٢) كتاب الزكاة باب الصدقة تقع على كل نوع، عن أبي هريرة.

(٩) رواه مسلم، صحيح مسلم بشرح النووي، ١٩٤/٢، كتاب الإيمان باب شعب الإيمان، ح(١٥١).

(١٠) رواه مسلم، صحيح مسلم بشرح النووي، ٣٩٣/١٦، كتاب الإيمان، باب البر والصلة، عن أبي ذر، ح(٦٦٣٣).

(١١) رواه مسلم، صحيح مسلم، ٢٦١/٢ كتاب الإيمان باب بيان كون الإيمان من أفضل الأعمال ح(٢٤٦)

عن أبي ذر، البخاري، صحيح البخاري شرح ابن حجر، ٣/ ٣٨٨ كتاب الزكاة ح(١٤٤٥) عن سعيد بن بريدة عن أبيه عن جده.

(١٢) ذكر الألباني في سلسلة الأحاديث الضعيفة أنه ضعيف جداً، الجزء ١٧ ح ٣١٩٦، العجلوني، كشف الخفاء ومزيل الإلباس ٢٥/١، ولكن ذكر الألباني في صحيح الجامع الصغير زياداته للحافظ السيوطي ٤٣٢/١ حديث (٢١٦٤) (إن لله عبادة يختصهم بالنعم لمنافع العباد ويقرها فيهم ما بذلوا فإذا منعوها، نزعها منهم، فحولها إلى غيرهم) وقال عنه حسن وهو قريب في المعنى من الحديث المذكور في المتن. (ولم أجد تحريجاً للحديث غير هذا).

للخير مغاليق للشر محسنين لكل من حولنا نفاعين دائماً بالعطاء والكلام الطيب
والبسملة الصادقة.^(١٣)

المطلب الثاني: المسائل الأصولية والقواعد الفقهية المرتبطة بالعمل التطوعي

١- المسائل الأصولية

يتجاذب العمل التطوعي الكثير من الأصول الشرعية، التي يمكن أن تكون أساساً لها، ومحفزاً عليها إذا علمنا أنها من الثوابت في ديننا وليست تفضلاً من فاعلها على من حوله وعلى مجتمعه، فمثلاً - وهو موضوع البحث - اندراج العمل التطوعي تحت مفهوم فرض الكفاية بشكل واضح كما سيتضح من خلال التعريف والأقسام في المباحث التالية التي هي موضوع البحث، وكذلك تعلقه بالمندوب من حيث طبيعة بعض الأعمال وليس من حيث مصطلح العمل التطوعي والذي يقصد بها عمل بدون أجر فقط ولذا فإن الأعمال التطوعية تشمل الفروض والمندوبات التي لا يحاسب الإنسان على تركها ويؤجر على فعلها. ويمكن تكييف العمل التطوعي وفق مفهوم المصالح المرسله أيضاً، وهي التي وردت مطلقة من غير نصٍ على اعتبارها أو إلغائها، مثل كثير من القضايا التي أوجبها العلماء أو ندبوا إليها أو غير ذلك بناءً على النظر في المصالح المرسله ومدى حاجة المجتمع واستفادته منها، وفق أقسام المصالح وشروط اعتبارها وغير ذلك من القضايا التي تحتاج بحثاً منفصلاً متعمقاً لإبراز ارتباط العمل التطوعي بالمصالح المرسله، وأضف إليه أيضاً المقاصد الشرعية ذات الصلة بالمصالح المرسله.

(١٣) انظر الأحاديث، محمد القاضي، الأعمال التطوعية، موقع صيد الفوائد (على الشبكة)، منتدى عيون

العرب، تعريف العمل التطوعي، (على الشبكة).

٢- القواعد الفقهية

أما القواعد الفقهية ذات الصلة بالعمل التطوعي فهي كثيرة ؛ ومنها القواعد التالية :

يُتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام، ودرء المفسد مقدم على جلب المصالح، المشقة تجلب التيسير، الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة كانت أو خاصة (والتي من أمثلتها جواز عقود الوكالة والوديعة والمضاربة والضمان... الخ)، التصرف على الرعية منوط بالمصلحة.^(١٤)

هذه بعض القواعد التي يرتبط بها مفهوم العمل التطوعي ارتباطاً قوياً وقد ينازع البعض في بعض القواعد، وقد يُضاف إليها غيرها، والأمر يحتاج إلى التدقيق، ولا تكفيه هذه العجالة، ولكني بالنظر إليها وإلى الغايات منها والأمثلة في بعضها أستطيع القول بأن الارتباط ممكن، فالعمل التطوعي من مصالح المجتمع التي تقدم فيه الخدمات لقطاعات مختلفة وفئات كثيرة منها: الفقراء والضعفاء والمساكين والعجزة وكذلك الجهلة لكثير من الأحكام الشرعية والأرامل والمنكوبين وغيرهم من الذين قد يقع الضرر عليهم بالإهمال والتقصير، أو قد يقع الخطأ منهم بالجهل بالأحكام الشرعية، فمثلاً لو لم يجد الحاج من يصحح له جهله بالمناسك لكانت العبادة ناقصة، أو أنه لم يجد من يدلّه على مخيمه، أو يسعفه حين الحاجة، لوقع جمهور الحجاج الغفير في حرج ومشقة شديدة وكان الضرر الواقع أشد من ضرر المتطوع بالعمل بدون أجر، وقد يكون للإمام كامل الحق في أن يتصرف على رعيته وفق المصلحة العامة، بتكليف الشباب القادر على المشاركة في الأعمال

(١٤) (الدوسري، الممتع في القواعد الفقهية، ص ٣٥٣، ٢٤٩ إبراهيم البيومي، ثقافة التطوع، موقع صيد الفوائد (على الشبكة).

التطوعية المختلفة، سواء لخدمة الحجيج، أو تقديم المساعدات للمحتاجين، وتطوعاً دون أجر إذا لم تكف النفقات، أو كانت الأعداد كثيرة، أو كان الأمر من الأزمات الشديدة أو النكبات والضغوط الموسمية، أو لأي سبب آخر يلجأ الإمام إلى مثل هذا الإلزام، وهو مبني على حسن النية ومصلحة الرعية.

والحق أن ربط مفهوم العمل التطوعي بالقواعد الفقهية يحتاج إلى بحث مستقل لإظهار العلاقة بشكل أدق من العرض الذي عرضته والذي ليس هو أساس البحث وإنما عجالة سريعة الهدف منها إلقاء نظرة موجزة على القواعد الأصولية والفقهية ذات الصلة بالعمل التطوعي، والتي قد يستنتج غيري غيرها وأكثر تفصيلاً منها.

أخلص مما سبق إلى أن مفهوم العمل التطوعي ليس بالموضوع الغريب أو الجديد في الفقه الإسلامي وأصوله، وأن جذوره أصيلة في الشريعة الإسلامية، وإن لم يُصطلح عليها بالاسم الجديد، والاصطلاح لا مشاحة فيه، مادام المضمون واحداً. وأكثر ما يرتبط بالعمل التطوعي، فرض الكفاية على ما سأوضحه من خلال المباحث والمطالب اللاحقة.

المبحث الأول: التعريف بالفروض الكفائية والعمل التطوعي وبيان العلاقة بينهما

ويتضمن المطالب التالية :

المطلب الأول: تعريف فرض الكفاية لغةً واصطلاحاً.

المطلب الثاني: تعريف العمل التطوعي لغةً واصطلاحاً.

المطلب الثالث: بيان العلاقة بينهما.

المطلب الأول: تعريف فرض الكفاية لغةً واصطلاحاً

أولاً: التعريف اللغوي: الفرض من فرضت الشيء أفرضه فرضاً وفرضته للتكثير: بمعنى أوجبته، وقيل فرض الرسول أي أوجب وجوباً لازماً^(١٥) والكفاية لغة هي من كفا كفاية إذا قام بالأمر، والكفية القوت الكافي، ويقال: حسبك زيد من رجل وكافيك، والكفاة الخدم^(١٦)

ثانياً: التعريف الاصطلاحي: لتعريف فرض الكفاية يلزمنا تعريف المركب الإضافي من كلمة فرض المضاف والكفاية المضاف إليه، والفرض عند الجمهور يرادف الواجب وهو ما طلب الشارع فعله على وجه الإلزام بحيث يثاب فاعله ويعاقب تاركه، أما الحنفية فيفرقون بين الفرض والواجب من حيث دليل الطلب فإن كان الدليل قطعياً فهو الفرض، وإن كان الدليل ظنياً فهو الواجب، والخلاف في هذا الأمر لفظي لا أثر له.^(١٧) وفرض الكفاية هو قسم من أقسام الواجب (الفرض) المتعددة، والذي ينقسم بعدة اعتبارات مختلفة^(١٨) منها انقسامه حسب تعيين المطالب به إلى فرض عين وفرض الكفاية، والأخير هو مدار البحث الذي سيتم التركيز على تعريفه على النحو التالي.

وقد ذكرت أهم ثلاثة تعريفات لفرض الكفاية، وهي للغزالي وابن السبكي وابن أمير الحاج.

(١٥) ابن منظور، لسان العرب، ٢٠٢/٧، مادة فرض.

(١٦) ابن منظور، لسان العرب، ٢٢٥/١٥، مادة كفا.

(١٧) زيدان، الوجيز في أصول الفقه، ٣٢.

(١٨) المرجع السابق، ٣٣-٣٥.

تعريف الغزالي لفرض الكفاية: (١٩)

((كل مهم ديني يراد حصوله ولا يقصد به عين من تولاه))

ويلاحظ على التعريف ما يلي :

١ - خصوص الكفاية في الأمور الدينية فقط ، وذلك من قوله : (مهم ديني) ، فتكون الأمور الدنيوية خارجة من التعريف. (٢٠)

٢ - خصوص النظر في الفعل دون الفاعل ، وذلك من قوله (ولا يقصد به عين من تولاه) فالمهم هو حدوث الفعل من غير تحديد للقائمين به.

٣ - عموم التعريف لفرض الكفاية وسنة الكفاية ، لعدم تحديد نوع المهم هل هو متحتم أو لا ، كما فعل غيره عند التعريف إذ حدد هذا المهم بالمتحتم.

تعريف ابن السبكي لفرض الكفاية: (٢١)

((مهم يقصد حصوله من غير نظر إلى فاعله))

ويلاحظ على التعريف ما يلي :

١ - عموم الكفاية في الأمور الدينية والدنيوية ، فهو لم يحدد نوع المهم. (وقد أشار العطار في شرحه إلى أن تعريف السبكي أدق من الغزالي لأن كلمة (كل) في تعريف الغزالي تشمل الأفراد في حين أن التعريف وضع للماهية. (٢٢)

(١٩) الغزالي، الوجيز، ٣٨١، الوسيط، ١٧٠/٤، الزركشي، البحر المحيط، ٢٤٢/١ .

(٢٠) وقد أثبت عمر مونة في رسالته الماجستير (الواجبات الكفائية ودورها في تحقيق التنمية الاقتصادية) أن

الغزالي يهتم بالأمور الدنيوية والدينية معاً، انظر ص ٣١.

(٢١) السبكي، جمع الجوامع، ٢٣٦/١.

(٢٢) العطار، حاشية العطار على جمع الجوامع، ٢٣٩/١.

٢ - عموم التعريف لما هو فرض أو سنة.

٣ - خصوص النظر إلى الفعل دون الفاعل.

تعريف ابن أمير الحاج لفرض الكفاية: (٢٣)

((مهم متحتم مقصود حصوله من غير نظر بالذات إلى فاعله))

ويلاحظ على التعريف ما يلي:

١ - خصوص الكفاية في الفرض دون السنة وذلك من خلال قوله (متحتم).

٢ - عموم الكفاية في الأمور الدينية والدينية وذلك لإطلاق التعريف.

٣ - خصوص النظر إلى الفعل دون الفاعل.

خلاصة التعريفات:

أولاً: أن الأولى في تعريف فرض الكفاية أن يشمل الأمور الدينية والدينية، لأن مصلحة الأمة تقتضي الشمول للأميرين ولأن الأمثلة المذكورة في كتب الفقه لا تقتصر على الأمور الدينية بل تشمل الأمرين معاً كالجهاد وغسل الميت والصلاة عليه والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والقضاء وحفظ القرآن والفتوى والإمامة الكبرى ودفع الضرر عن الأنفس والأموال، وسد الثغور والتوثيق وتحمل الشهادات، والاحتراف المهم كالتجارة وغيرها^(٢٤).

ومن أمثلته أيضاً البياعات والمناكحات والحراثة والزراعة^(٢٥) وقال الغزالي:

كل حرفة لا يستغني الناس عنها لو تصور إهمالها لكانت فرض كفاية^(٢٦) فإذا كان

(٢٣) ابن أمير الحاج، التقرير والتحجير، ١٣٥/٢.

(٢٤) الشنقيطي، نشر البنود، ١٩٧/١-٢٠٠، والغزالي، الوسيط، ١٧٠/٤.

(٢٥) الغزالي، الوسيط، ١٧٠/٤، عمر مونة، الواجبات الكفائية، ٣١.

(٢٦) المراجع السابقة.

الأمر كذلك ففرض الكفاية لا يمكن حصره في الأمور الدنيوية، فهو كل علم أو حرفة أو صناعة أو خدمة أو مشروع يعود نفعه على الأمة في قطاعات الدولة المختلفة الصحية والتعليمية والإنسانية والاجتماعية والدينية. وقد اعتبرها المطيعي من النظام العام ولا يجوز التهاون به.

ثانياً: الأولى في الكفاية أن تقتصر على الفرض فقط والأمثلة سالفه الذكر وإن كانت متنوعة، وشاملة للنوعين خاصة فيما يتعلق بالأمور الدنيوية، إلا أن اندراجها تحت فرض الكفاية يجعلها كلها من الفرض المحتم، إلا أننا قد نجد لهذا الإشكال مخرجاً من كلام الشاطبي عندما تحدث عن المندوب قائلاً: إنه غير لازم بالجزء ولازم من حيث الكل، فأحاد الأفعال سنة غير لازمة لكن بالنظر إلى المجموع فهي لازمة على الأمة، فبعض الأعمال من المناكحات والصناعات والعلوم المختلفة تندرج تحت المندوب من حيث الجزء ولكنها لازمة الفعل من حيث الكل، فلا يستطيع أبناء المجتمع أن يمتنعوا عن فعلها أو عن ممارسة بعض الأنشطة، وتعلم العلوم النافعة وتقديم المساعدة لمن يحتاج إليها، وبناءً عليها لا يخلو فرض الكفاية من اشتماله على (الفرض) و(السنة من حيث المجموع). ويقول الدكتور جمال الدين عطية: (إن ضعف الشعور بفرضية فروض الكفاية وما يظنه البعض من أنها أقرب إلى النوافل منها إلى الفرائض، أو أن غيرهم أو الحكومة مطالبون بها، هو الذي أدى إلى إهمالها من الجميع وضعف الشعور بالإثم العام الذي يقع على الجميع بإهمالها).

المطلب الثاني: تعريف العمل التطوعي لغة واصطلاحاً

أولاً: التعريف اللغوي: -العمل هو: المهنة والفعل، وأعمل فكره دبره بفهمه، عُمِّل فلان على القوم أُمِّر عليهم، ورجل عمول: كسوب.

والتطوع هو: من الطوع وهو نقيض الكره وتطوُّع للشيء حاوله، وطوعت له نفسه قتل أخيه رخصت وسهلت له، والتطوع التبرع به من ذات نفسه مما لا يلزمه فرضه

ثانياً: التعريف الاصطلاحي: تقاربت تعريفات العمل التطوعي في المعنى وإن تعددت وتنوعت في الألفاظ والعبارات، ومنها:

عرفه محمد القاضي: كل جهد بدني أو فكري أو عقلي أو قلبي يأتي به الإنسان أو يتركه تطوعاً دون أن يكون ملزماً به لا من جهة الشرع ولا من غيره. (٢٧)

عرفه حسن القشمي بأنه: نوع من المبادرة الإنسانية والممارسة الإيجابية تعيشها في الحياة اليومية، وجهد مبذول سام من أجل منفعة الغير. (٢٨)

وعرفه إبراهيم حسين بأنه: هو عمل غير ربحي لا يقدم لقاء نظير أجر معلوم، وهو عمل وظيفي مهني يقوم به الأفراد من أجل مساعدة وتنمية مستوى المعيشة. (٢٩)

وعرّف أيضاً بأنه: مساهمة الأفراد في أعمال الرعاية والتنمية الاجتماعية سواء بالرأي أو بالعمل أو بالتمويل أو غير ذلك من الأشكال. (٣٠)

وعرّف في مشروع قانون العمل التطوعي سنة ١٩٩٩م بأنه: أيّ نشاط طوعي إنساني خيري غير حكومي أو شبه حكومي يقوم به كيان طوعي وطني أو كيان أجنبي مانح أو منفذ لبرامجه، ويكون النشاط ذا أغراض اجتماعية أو تنمية أو إغاثية أو رعاية أو خدمية أو علمية أو بحثية. (٣١)

(٢٧) محمد القاضي، الأعمال التطوعية في الإسلام، موقع صيد الفوائد (على الشبكة).

(٢٨) حسن القشمي، العمل التطوعي وسبل تحفيز أبنائنا نحوه، بموقع عيون العرب (على الشبكة).

(٢٩) إبراهيم حسين، العمل التطوعي من منظور عالمي، صيد الفوائد، مؤتمر الثاني للتطوع والشارقة.

(٣٠) الشباب والعمل الاجتماعي، جمعية تفلتوزا، موقع صيد الفوائد (على الشبكة).

(٣١) تعريف العمل التطوعي، منتدى عيون العرب، (على الشبكة).

وعُرف بأنه: منظومة القيم والمبادئ والأخلاق والمعايير والرموز والممارسات التي تحض على المبادرة بعمل الخير الذي يتعدى نفعه إلى الغير إما بدرء المفسدة أو جلب المنفعة تطوعاً من غير إلزام ودون إكراه^(٣٢).

يستفاد من مجموع التعريفات السابقة والتي تكاد تكون متقاربة أهم النقاط التالية:

- ١ - التعريف لا بد أن يكون شاملاً للعمل والقول والفكرة وكل ما يمكن بذله.
- ٢ - أن التعريف يخص العمل غير الربحي وهو الذي لا يتقاضى فاعله عليه الأجر، فليس وظيفة راتبه بل هو عمل خيري قد يستحق فاعله مكافأة أو حوافز معينة لكنه عمل بدون بدل محدد ثابت.
- ٣ - أن التطوع في التعريف لا تعني من مجموع الأمثلة نافلة العمل فقط أي لا تعني في ميزان الشرع المندوب فقط بل تشمل العمل الإلزامي وغير الإلزامي، وأن الطوعية فقط قاصرة على الأجر الدنيوي أي المقابل المادي، فالعمل الذي لا مقابل عليه هو العمل الطوعي رغم أنه قد يكون من الفروض اللازمة وليس فقط المندوبات، كتعليم الناس وإطعام الجائع وغيرها، فكلمة الطوعية لا تعني النذب في الاصطلاح الشرعي، بل تعني أنه لا أجر مادي دنيوي.
- فلا يُقيّد العمل التطوعي بمفهوم الإلزام وعدمه، لأن الأمر قد يتبدل وصفه في حالة تقاعس أبناء المجتمع عن المبادرة إليه، والإثم قد يقع في حالة الإهمال، فلا يبقى حينها العمل التطوعي غير ملزم، بل تملك الدولة تكليف وإلزام القادرين المدربين المكتفين مالياً على بعض الأعمال التطوعية، بعد مشورة أهل العلم بحسب الضرر الواقع بتركه وأهمية العمل نفسه وسواء أكان نفلاً أو فرضاً.

(٣٢) ثقافة التطوع، منتدى عيون العرب، (على الشبكة).

٤ - أن التعريف لا بد أن يشمل ما عاد نفعه على المجتمع أو الأفراد، لأن العمل التطوعي قد ينجزه الفرد مع صديق له أو أسرته أو جيرانه أو مجموعات بشرية ذات حاجة محددة، فنطاقه واسع.

المطلب الثالث: بيان العلاقة بين فرض الكفاية والعمل التطوعي

من التعريفات المذكورة لفرض الكفاية والعمل التطوعي، يتبين لي أن العلاقة بينهما قوية، إذ العمل التطوعي مرادف للكفاية، بمعنى عموم الفائدة على الجميع وإجزاء الفعل من بعض الأفراد، فالعمل التطوعي يشمل النافلة والفرض، وفرض الكفاية يشمل الفروض الإلزامية في آحادها، والمندوبات من حيث الكل والمجموع وهو تمام كلام الإمام الشاطبي في مسألة المندوب، فتكون العلاقة بينهما مترادفة.

المبحث الثاني: أقسام فروض الكفاية والعمل التطوعي

ويتكون من المطالب التالية:

المطلب الأول: أقسام فرض الكفاية.

المطلب الثاني: أقسام العمل التطوعي وأهميته ومعوقاته.

المطلب الأول: أقسام فرض الكفاية

ينقسم فرض الكفاية بعدة اعتبارات منها:

التقسيم الأول: باعتبار متعلقه (نوع المصلحة) وينقسم إلى قسمين^(٣٣):

(٣٣) الجصاص، الفصول في الأصول، ١٥٧/٢، السبكي، جمع الجوامع، ٢/ ٢٤١، السيوطي، الأشباه والنظائر، ٤١٠/١، ابن أمير الحاج، التقرير والتحجير ١٣٥/٢، عمر مونة، الواجبات الكفائية ودورها في تحقيق التنمية الاقتصادية (رسالة ماجستير)، ٣٨-٤١، جمال الدين عطية، قراءة معاصرة لفروض الكفاية، بحث في مجلة المسلم المعاصر، ٨-٥.

١ - الديني: كصلاة الجنازة والجهاد في سبيل الله، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والاشتغال بالعلم الشرعي وتصنيف الكتب والاجتهاد في الأحكام الشرعية، ودفع الشبهات عن الدين وإقامة الحجج والبراهين على وجود الله وإثبات النبوات.

٢ - الدنيوي^(٣٤): كإقامة المصالح، مثل كتابة العقود، وإمطة الأذى، وتعلم العلوم والطب والحساب، واحتراف المهن.

٣ - المصلحة المشتركة^(٣٥)، وهو نوع ثالث مشترك بين ما هو ديني وما هو دنيوي مثل عيادة المريض، وتحميل الشهادة والقيام بالولايات العامة والوظائف، وغسل الميت، والقضاء والفتوى، ودفع ضرر المحاييج من كسوة أو طعام أو تعليم. هذا وقد تختلف الأمثلة، بين ما هو ديني وما هو مشترك بينهما.

التقسيم الثاني: باعتبار تكرار المصلحة، وينقسم إلى قسمين:^(٣٦)

١ - ما تتكرر مصلحته بتكرار الفاعلين، فالمصلحة لا تنتهي بالفعل مرة واحدة، بل هي متجددة وتكرر ما مطلوب إما لذاتها أو لتكرر سببها، أو لغاية تعدد الفاعلين؛ وهو مقصود لعموم النفع، مثاله الاشتغال بالعلوم المختلفة، وحفظ القرآن، وصلاة الجنازة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والصناعات المختلفة وكل المصالح التي يعود نفعها على الجماعة.

(٣٤) المراجع السابقة.

(٣٥) الغزالي، الوسيط، ١٧١/٤، وزارة الأوقاف الموسوعة الفقهية الكويتية، ٨/٣٥ والشنقيطي، نشر البنود، ١٩٧/١.

(٣٦) ذكر هذا التقسيم الزركشي، البحر المحيط، ٢٣٥/١، القراني، أنوار البروق، ١١٦/١ وانظر عمر مونة، الواجبات الكفائية، ٤١.

٢ - ما تتحقق مصلحته بمجرد إيقاع الفعل مرة واحدة، وهذا النوع قليل وأمثله محدودة كإنقاذ الغريق وكسوة العاري وإطعام الجائع.

التقسيم الثالث: باعتبار صيغة الطلب في الكفاية وينقسم إلى: ^(٣٧)

١ - فرض الكفاية: وهو ما كان الطلب فيه على وجه اللزوم، كصلاة الجنابة، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

٢ - سنة الكفاية: وهي ما كان الطلب فيها على غير وجه اللزوم، كابتداء السلام، وتشميت العاطس من جماعة.

وهذا التقسيم إلى فرض وسنة، هو في حقيقته لمعنى الكفاية ككل أو الحق الكفائي كما يسميه بعضهم ^(٣٨)، وليس لفرض الكفاية، وذكر التقسيم من باب الإحاطة بكل متعلقات الكفاية سواء ما اختص بالفرض منها وما عمَّ الكفاية كلفظ عام.

التقسيم الرابع: باعتبار الأثر والنتيجة وينقسم إلى قسمين:

١ - ما يعود نفعه على الأفراد: ومثاله إنقاذ الغريق وإعانة السائل وغيرها من الأمثلة التي يكون المستفيد الأول منها الفرد وإن كانت الفائدة في نهاية الأمر تعود على الجماعة.

٢ - ما يعود نفعه على الجماعة: ومثاله تعلم العلوم والصناعات والجهاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وكل الفروض التي تعود بالنفع على دائرة أوسع من الأولى.

(٣٧) بن النجار: الكوكب المنير، ٣٧٤/١، السبكي، جمع الجوامع، ٢/٢٤١، طوموم: الكفاية في الشريعة، ٢٠٢ (بحث في مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة الكويت).

(٣٨) طوموم، الكفاية في الشريعة، ٢٠٢، بحث في مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة الكويت.

المطلب الثاني: أقسام العمل التطوعي وأهميته ومعوقاته

ينقسم العمل التطوعي بعدة اعتبارات منها:

التقسيم الأول: باعتبار من يقوم بإنجازه وينقسم إلى قسمين: ^(٣٩)

١ - العمل التطوعي الفردي: وهو عمل أو سلوك اجتماعي يمارسه الفرد من تلقاء نفسه وبرغبة منه وإرادة، ولا ينبغي منه مردوداً مادياً، ويقوم على اعتبارات أخلاقية أو إنسانية أو دينية. ومثاله أن يتبرع فرد بتعليم مجموعة من الأفراد القراءة والكتابة ممن يعرفهم، أو يتبرع بالمال لجمعية ما.

٢ - العمل التطوعي المؤسسي: وهو أكثر تقدماً من الفردي وأكثر تنظيماً وأوسع تأثيراً في المجتمع، وفي الوطن العربي توجد مؤسسات متعددة وجمعيات أهلية تساعد في أعمال تطوعية كبيرة لخدمة المجتمع. مثل جمعيات تنظيم الأسرة، جمعيات مكافحة المخدرات وغيرها.

التقسيم الثاني: باعتبار موضوعه ومادته التي يتم التطوع بها ^(٤٠)، وينقسم

إلى:

- ١ - التطوع بالمال كالصدقات والتبرعات والهبات سواء للأفراد أو الجمعيات.
- ٢ - التطوع بالبدن كحراسة وحرفة أو أي نشاط يعتمد على الطاقة البدنية من حمل أو رفع أو تنظيف أو غيرها.
- ٣ - التطوع بجاهه وهو الشفاعات والعلاقات التي يستفيد منها في خدمة الآخرين.

(٣٩) بلال عرابي، دور العمل التطوعي في تنمية المجتمع، بحث على الشبكة، موقع صيد الفوائد.

(٤٠) العمل التطوعي، مقال على الشبكة، موقع إسلام ويب.

٤ - التطوع بوقته وفكره وهو مساعدة الآخرين بفكرة، أو تخصيص وقت لراحتهم أو غير ذلك.

التقسيم الثالث: يمكن تقسيم العمل التطوعي بحسب نوع المصلحة (على غرار فرض الكفاية) إلى ديني ودينيوي ومشترك بينهما وبنفس الأمثلة المذكورة. ويلاحظ أن تقسيمات العمل التطوعي يمكن أن يتطابق بعضها مع تقسيمات فرض الكفاية، كالتقسيم إلى ديني ودينيوي، والتقسيم بحسب تكرار المصلحة، والتقسيم باعتبار الأثر، والتقسيم إلى فرض الكفاية وسنة الكفاية.

والأعمال التطوعية وفرض الكفاية - بالنظر إلى دور ولي الأمر وإمام المسلمين - فرض عين إذ يلزمه خدمة مجتمعه بتوفير حاجاته الرئيسة وتغطية النفقات وتحسين الموارد وتأمين العيش الكريم لشعبه، وسواء قدمها بنفسه أو كلف وألزم بها القادر والكفاء المدرب، ، والصور التي قد تعد نافلة أو فرض كفاية بالنسبة للأفراد، تعتبر فرض عين بالنسبة للإمام باعتبار حق الأمانة والمسؤولية تجاه أمتة، وكما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (ألا كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته...) (٤١). وللعمل التطوعي أهمية بالغة في جمهور المشاركين والمتعاونين على أدائه، تتلخص فيما يلي:

١ - إشباع رغبات المشاركين، وتحقيق الذات في العمل في خدمة الآخرين. (٤٢)

(٤١) رواه مسلم، صحيح مسلم بشرح النووي، ١٢ / ٤١٧، كتاب الإمارة باب فضيلة الإمام العادل، ح (٤٧٠١) عن ابن عمر.

(٤٢) القنمي، العمل التطوعي وسبل تحفيز أبنائنا، موقع عيون العرب (على الشبكة).

٢ - إحياء المشاعر والمعاني الإسلامية بالتعاون والتكافل والإحساس بحاجات الفقراء والضعفاء.

٣ - فتح باب التعود على الاحتساب والأجر من عند الله تعالى مما يزيد الدافعية للتخلص من نزعة الأنانية والأثرة والأجر المادي الدنيوي.^(٤٣)

٤ - إحياء الشعور بالسعادة في مشاركة من حولنا وبناء الخبرات الكثيرة والمفيدة ، وتنمية القدرات والمهارات الشبابة^(٤٤)

٥ - إحياء الشعور بالمسؤولية الاجتماعية ومواجهة المشكلات بشكل مباشر.^(٤٥)

وغيرها كثير من الفوائد والأهمية البالغة التي تزيد من قدر مشاركة أبنائنا في الأعمال التطوعية الخيرية ، والتي تعتبر من مبادئ الدين الإسلامي الصحيح في الدرجة الأولى قبل أن تكون من صور وأشكال المدنية المعاصرة ، ومع ذلك توجد عقبات كثيرة في سبيل حفز أبنائنا نحو العمل التطوعي ، وفي تطوير العمل التطوعي إلى أفضل صورته وحالاته.

معوقات العمل التطوعي وسبل تطويره

يشهد قطاع العمل التطوعي إقبالاً ضعيفاً في الوطن العربي مقارنة بالاهتمام العالمي ، ومقارنة باهتمام الدولة الغربية ، فهو ما يزال يسعى بخطوات ليكون قطاعاً ثالثاً شريكاً للقطاعين الحكومي والخاص^(٤٦) ، وقد أنشأت الجمعية العامة للأمم

(٤٣) المرجع السابق

(٤٤) الشباب والعمل الاجتماعي والتنموي التطوعي ، جمعية تفتنوزا، صيد الفوائد (على الشبكة).

(٤٥) القنمي، العمل التطوعي وسبل تحفيز أبنائنا نحوه، موقع عيون العرب (على الشبكة).

(٤٦) عمر البركاتي، العمل التطوعي، موقع صيد الفوائد (على الشبكة).

المتحدة برنامج العمل التطوعي سنة ١٩٧٠ ووظيفته دعم أعمال الأمم المتحدة في مجال السلام والانتخابات وحقوق الإنسان وفي مجالات الزراعة والصحة والتربية والشؤون الاجتماعية والتدريب المهني ، وفي الصناعة والسكان والاتصالات والإعلام وتقنية المعلومات وأعمال الإغاثة والسلام.^(٤٧) وهو في بلادنا مازال تعوقه المعوقات التالية: (٤٨)

١ - التنشئة الأسرية التي لا تهتم بدفع الأبناء نحو العمل التطوعي وتقديم الخير للآخرين ، بل على العكس فهي تبث أحياناً معاني سلبية تجاه من يقدم الخير للآخرين.

٢ - البيئة المدرسية وتقصيرها في الحث على العمل التطوعي وتشجيع الطلاب من خلال مناهج وبرامج تحفز الطلبة وتكافئهم دون إنقاص من قدرهم أو تبديد طاقاتهم أو حتى استغلالها في مصالح فردية ، ليقدم الطالب على العمل دون الشعور بالمهانة أو الظلم.

٣ - الوضع الاقتصادي الصعب في كثير من البلاد والذي يجعل أبناء منشغلين في البحث عن العمل الذي يدرّ الربح والأجر لتغطية متطلبات الحياة الأساسية قبل التفكير في أعمال البر والإحسان والأعمال غير الربحية.

٤ - عدم مهارة المؤسسات التي تقوم بالأعمال التطوعية فكثير منها لا يجيد حفز الشباب ولا يحسن توزيع المهام ولا عمل برامج منظمة ، ولا يحسن استغلال الطاقات ، وقد يحمل الأفراد فوق طاقتهم ، أو يدفعهم للهروب وعدم المشاركة.

(٤٧) إبراهيم حسين، التطوع من منظور عالمي، صيد الفوائد (على الشبكة).

(٤٨) توفيق عسران، مهارات التحفيز على العمل التطوعي، موقع صيد الفوائد (على الشبكة). بتصرف، إبراهيم البيومي، ثقافة التطوع، موقع صيد الفوائد (على الشبكة).

٥ - عدم اهتمام مؤسسات الدولة في دعم الأعمال التطوعية، ولا في الحفز عليها، إذ بإمكانها إلزام بعض الموظفين في بعض القطاعات أو طلاب المدارس أو الجامعات على ساعات عمل تطوعية إلزامية كشرط للقبول، أو اعتبار العمل التطوعي نوعاً من العقوبات البديلة.

٥ - تقصير وسائل الإعلام وعدم تركيزها على فضل التطوع والمتطوعين، بل وإقامة حفل تكريمي لهم حفزاً لغيرهم وتشجيعاً لهم لإعادة المحاولة، ومنع انتشار المفاهيم السلبية عن العمل التطوعي، والتذكير المتواصل بأهميته، مع التركيز على الجانب الديني المهم الداعم لكل خير.

المبحث الثالث: المخاطبون في فرض الكفاية والعمل التطوعي

بناء على ما تم تقريره من أن العمل التطوعي صورة لفرض الكفاية والذي يتنوع بين المندوب من حيث الجزء والفرض من حيث الكل والمجموع، كتقديم الصدقات وإغاثة الملهوف وغيرها، والتي تكون فرضاً من حيث الجزء والكل كإطعام الجائع الذي لا يجدو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وغيرها، وسواء أكان التطوع الأول أو الثاني فهو في آخر الأمر فرض كفاية يجب على الدولة تحقيقه بنفسها أو بتهيئة القادرين من أبنائها، وفي هذا المبحث أستعرض حدود الخطاب الشرعي في فرض الكفاية أولاً ثم حدود الخطاب في العمل التطوعي تطبيقاً له، هل هو على المجموع أو على بعضهم.

المطلب الأول: المخاطبون في فرض الكفاية

اختلف الأصوليون إلى من يتوجه الخطاب في فرض الكفاية هل هو إلى كل المخاطبين أو إلى بعضهم؟ وإن كان على الكل فهل هو الكل المجموعي أو الإفرادي؟

وهو خلاف يطول اعتبره المطيعي خلافاً لفظياً ليس له ثمة^(٤٩). بخلاف الزركشي^(٥٠) الذي اعتبر الخلاف معنوياً وأورد فائدتين في المسألة، هما:

١ - هل يلزم فرض الكفاية بالشروع؟ ومن قال يجب على الجميع أوجهه بالشروع لمشابهته فرض العين.

٢ - إذا فعلته طائفة، ثم فعلته أخرى هل يقع فعل الثانية فرضاً؟ وهي مسألة خلافية.

آراء العلماء في المسألة:

القول الأول: إن الخطاب متعلق بالكل أي جميع الأمة، إذا قام به بعضهم سقط الوجوب عن الباقي. وهو قول الجمهور^(٥١) ورجحه ابن أمير الحاج^(٥٢) وابن عبد الشكور^(٥٣) وابن النجار^(٥٤) وهو منسوب للإمامين الشافعي وأحمد بن حنبل^(٥٥). واختلف أصحاب هذا القول في المقصود بالكل هل هو الكل المجموعي أو الكل الإفرادي^(٥٦)، بمعنى: هل الخطاب لكل فرد من الأمة أو لجماعة من الأمة؟ ويظهر الفرق لذي في حالة عدم القيام بالفعل، هل تأثم كل الأمة أي كل فرد فيها أو

(٤٩) المطيعي، سلم الوصول، ١/١٩٧.

(٥٠) الزركشي، البحر المحيط، ١/٢٤٥. (وسياقي الشرح لاحقاً لهاتين المسألتين في الحديث عن لزوم فرض الكفاية).

(٥١) ابن النجار، الكوكب المنير، ٢/٣٧٥، الزركشي، البحر المحيط، ١/٢٤٣، الغزالي، المستصفى، ١/٢١٧.

(٥٢) ابن أمير الحاج، التقرير والتحبير، ٢/١٣٥.

(٥٣) ابن عبد الشكور، مسلم الثبوت، ١/٦٣.

(٥٤) ابن النجار، الكوكب المنير، ٢/٣٧٥.

(٥٥) انظر الزركشي، البحر المحيط، ١/٢٤٣، آل تيمية، المسودة، ٣٠.

(٥٦) الزركشي، البحر المحيط، ١/٢٤٤.

أن الإثم على الجماعة القادرة على الفعل، أو كقول بعضهم: إنه يجب على الجميع من حيث هو ولا يستلزم الإيجاب على كل واحد، ويكون التأثيم للجميع بالذات ولكل واحد بالعرض^(٥٧)

القول الثاني: الخطاب متعلق ببعضهم، وهو قول أبي الحسين البصري^(٥٨) ومنسوب للرازي^(٥٩) وهو قول البيضاوي^(٦٠) والسبكي^(٦١).

واختلف أصحاب هذا القول في لفظ (بعضهم) هل هو مبهم أو معين، حيث رجح الرازي والسبكي أنه بعض مبهم^(٦٢) ومن رجحوا أنه معين اختلفوا في التعيين، فمنهم من يعتبره بالمشاهد، كمن حضر صلاة الجنازة^(٦٣)، ومنهم من يعتبره معيناً عند الله تعالى^(٦٤)، وآخرون أنه واجب على أي بعض كان، وهو المشهور^(٦٥). ويرى الزركشي أنه خلاف لفظي لا فائدة منه^(٦٦).

(٥٧) طومو، الكفاية في الشريعة الإسلامية، ٢٠٦.

(٥٨) أبو الحسين البصري، المعتمد، ١٤٩/١.

(٥٩) نقله الإسنوي، نهاية السؤل، ١٩٤/١، واعتبر الزركشي القول عن الرازي في المسألة مضطرب لأن عبارته في المحصول غير واضحة الدلالة، البحر المحيط، ٢٤٥/١، وحقق الدكتور عبد المعز حريز القول فيها وخلص إلى الراجح عند الرازي أن الوجوب تعلق بالبعض، مباحث الكفاية، ٩٢-٩٣.

(٦٠) البيضاوي، المنهاج مع نهاية السؤل، ١٨٧/١.

(٦١) السبكي، جمع الجوامع، ٢٣٨/١.

(٦٢) الرازي، المحصول، ١٨٥/١ الأنصاري، فواتح الرحموت، ٦٣/٢، السبكي، جمع الجوامع، ٢٣٩/١.

(٦٣) الأنصاري، فواتح الرحموت، ٦٣/١.

(٦٤) الزركشي، البحر المحيط، ٢٤٥/١، السبكي، جمع الجوامع، ٢٤٠/١.

(٦٥) ابن أمير الحاج، التقرير والتحجير، ١٣٥/٢.

(٦٦) الزركشي، البحر المحيط، ٢٤٥/١.

من أدلة القول الأول:

استدل الفريق الأول القائل بأن الخطاب موجه للكل بعدة أدلة أهمها:

١ - قوله تعالى ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ﴾ البقرة (١٩٠) وقوله تعالى ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ﴾ البقرة (٢١٦) وقوله تعالى ﴿وَأَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ تَقْبَلُونَهُمْ﴾ البقرة (١٩١) والدلالة المستفادة من هذه الآيات، تعلقها بفرض كفاية وهو الجهاد، وأن الخطاب فيها موجه إلى الكل، حيث كانت صيغة الطلب على العموم.^(٦٧)

٢ - قوله صلى الله عليه وسلم: ((طلب العلم فريضة على كل مسلم))^(٦٨) إذ إن الخطاب

موجه بفرض كفاية وهو طلب العلم، وهو بصيغة العموم ولا يعدل عن العموم إلى الخصوص بدون دليل.^(٦٩)

٣ - إن الكل يَأْتُم بترك فرض الكفاية لو غلب على ظنهم أن غيرهم لم يفعل، ولو لم يكن واجباً عليهم لما أثموا جميعاً.^(٧٠)

من أدلة القول الثاني:

استدل الفريق الثاني القائل بأن الخطاب موجه لبعضهم بعدة أدلة أهمها:

(٦٧) الأنصاري، فواتح الرحموت، ٦٣/١، ابن أمير الحاج، التقرير والتحجير، ١٣٥/٢، حريز، مباحث الكفاية، ٩٠.

(٦٨) ابن ماجه، السنن، ١٤٦/١ حديث (٢٤٤) قال عنه المحقق انفرد به ابن ماجه، وهو برواية أنس بن مالك، ذكره الألباني في ضعيف ابن ماجه، حديث (٤٢) وقد صحح الحديث أعلاه وضعف الزيادة التي ذكرها ابن ماجه.

(٦٩) الأنصاري، فواتح الرحموت، ٦٣/١، حريز، مباحث فرض الكفاية، ٩٠.

(٧٠) المرجع السابق.

١ - قوله تعالى ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ التوبة (١٢٢) فالخطاب موجه إلى طائفة وليس للجميع، وهو متعلق بالتفقه بالدين والجهاد وهو فرض من فروض الكفاية^(٧١) وقوله تعالى ﴿وَلَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ آل عمران (١٠٤) وقد دلت الآية على أن الخطاب موجه إلى بعضهم لا كلهم، وهي متعلقة بفرض من فروض الكفاية وهو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.^(٧٢)

٢ - إن الفرض يسقط بفعل بعضهم، ولو كان واجباً على كلهم لم يسقط بفعل بعضهم كسائر العبادات.^(٧٣)

مناقشة الأدلة: يمكن الجمع والتوفيق بين القولين السابقين، بالاستفادة من نظرة الإمام الشاطبي في المسألة، حيث يرى أن الخطاب موجه للجميع من جهة الطلب الكلي، ولكنه من الجهة الجزئية موجه لبعضهم، فالخطاب موجه لمن قامت به الأهلية وكان مكلفاً قادراً، فلا يخاطب بالجهاد من كان صغيراً أو مجنوناً، ولا يطلب التفقه بالدين لمن لا يحسن القراءة والكتابة ولا يتصف بسعة العقل، فهو عند الإمام واجب على الجميع على وجه التجوز، لأن القيام بالفرض قيامٌ بمصلحة عامة، وهم مطالبون بسدّها على الجملة.^(٧٤)

(٧١) المرجع السابق، الإسنوي، نهاية السؤل، ١٩٧/١.

(٧٢) السبكي، جمع الجوامع ٢٣٩/١.

(٧٣) الأنصاري، فواتح الرحموت، ٦٣/١، ابن أمير الحاج، التقرير والتحبير، ١٣٥/٢.

(٧٤) الشاطبي، الموافقات ١٥٦/١، طوم، الكفاية في الشريعة، ٢١٨-٢٢٠، مونة، الواجبات الكفائية ودورها في تحقيق التنمية الاقتصادية، ٥٢، هذا وللشيخ دراز محقق الموافقات اعتراض على الشاطبي أن الواجب لا يكون تجوزاً فهو على الحقيقة، وفي ظني أن القضية اصطلاحية، غاية ما فيها القول أن الوجوب على الجميع متعلق بوجود الفعل والسعي من جميع الأمة على إيجاده أو إيجاد من ينفذه، وهو على البعض القادر وجوب في التنفيذ. (انظر المراجع السابقة).

لذا لا حاجة بي إلى ذكر الاعتراضات والردود المتعلقة بالقولين لو أننا رجحنا ما ذهب إليه الشاطبي، وجمعنا بين كلهم وبعضهم، فلا شك أن الخطاب للأمة ولكن لا تكون الكفاءة من كل الأمة. ولو بالغت قليلاً لقلت: إن الأمة هنا تتمثل في الإمام المطالب بتحقيق الأمر لأنه القادر على تنظيم الأمر وإنفاق المال وتكليف الرجال في تنفيذ الواجب الكفائي، ويأتي دور الأمة في حالة تقصير الإمام أو عدم قدرته أو حتى عدم إرادته، بالنصح والتذكير أو حتى العزل، فهي مسؤولية جماعية لكل فرد دور في التطبيق، ولكن يركز الأمر ابتداءً على المسؤول الأول ثم تنتقل تبعاً بحسب التقصير.

ويتضح الأمر أكثر عند بيان مسألة الإثم ومتى يسقط، وإذا لم يقيم المكلفون جميعهم بالأمر فمن الذي يأثم منهم؟ وغيرها من القضايا التي ترسم ملامح المسألة وتحدد جهة الوجوب على ما سيأتي.

المطلب الثاني: المخاطبون بالعمل التطوعي

تحديد المخاطبين بالعمل التطوعي يعتمد على طبيعة العمل التطوعي وأقسامه التي تمت الإشارة إليها سابقاً، فمن الأعمال التطوعية ما يُعد من المنذوبات، كمساعدة الجيران والصدقات على المحتاجين ومنها ما يعتبر من فروض الكفاية كالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وإرشاد الحجيج في موسم الحج إلى ما يقع من أخطاء أو إرشادهم إلى محيياتهم، وتقديم الإسعافات الأولية لمن يحتاجها وإنقاذ الغريق وغيرها من الأعمال التي لا بد من إنجازها بغض النظر عن الفاعل فالمهم فيه الفعل دون الفاعل.

أما الأولى فالمندوب لا لزوم فيه ، ولم يختلف الأصوليون في تحديد المخاطب لأنه حثٌ على فعل الخير والتسابق في الطاعات ولا إثم على من لم يفعل ولكن فاته الأجر العظيم ، فلا يمكن اعتبار هذا النوع من دائرة البحث لأنها مندوبات وأعمال تطوعية ليست من قبيل الضروريات التي إن لم يفعلها الجميع انتهت الحياة ، ولكنها من قبيل الحاجات التي يقع المجتمع بالتقصير فيها في الحرج والضيق ، أما النوع الثاني وهو ما كان أعمالاً تطوعية من الفروض الكفائية فالرأي فيها على ما ذكر آنفاً ، وهو اعتبار الخطاب موجه للجميع على إيجاد الفعل (تجوزاً كما قال الشاطبي) الطلب الكلي ، وموجهٌ لبعض الأفراد القادرين على تنفيذ الفعل وهو الطلب الجزئي.

فالأعمال التطوعية مسؤولية الأمة في تحفيز أبنائها وتشجيعهم على تقديم يد العون والمساعدة لمن يحتاجها والمدح والثناء والتكريم من قبل الآباء والمعلمين لكل من يتبرع بالأعمال التطوعية ، لا أن نذمهم ونقلل من شأنهم أو قد يتهم أحياناً بالسذاجة والبله من يقدم الخير بدون مقابل ، وقد يمنع من قبل أولياء الأمور جهلاً منهم بأهمية الأمر وبفضله في الشريعة الإسلامية ، وجهلاً بالأجر العظيم الذي ادخره الله تعالى لفاعل الخير ، بل إن غياب وضعف الدين عند الكثيرين هو السبب الرئيس في تقاعس الشباب وعدم مبادرتهم للتطوع.

وكذلك ولي الأمر مخاطب قبل الأمة في إيجاد وتكليف القادرين على القيام بالأعمال التطوعية التي من قبيل فرض الكفاية كإنقاذ الغريق مثلاً أو تعليم أحكام الدين ، وغيرها من الأفعال التي لا تحسنها الأمة بل لا بد من المكلف القادر الكفء المؤهل للقيام بها ، فحفز المكلفين وترغيبهم بالأمر بل وإلزامهم إذا دعت الحاجة ، من أهم واجبات إمام المسلمين.

المبحث الرابع: حالات لزوم فرض الكفاية والعمل التطوعي،

وحالات سقوط الإثم فيهما

اختلف علماؤنا في مسألة الشروع في تأدية فرض الكفاية، هل يتبعها لزوم الإتمام أو أن المكلف قادرٌ على إبطال العمل، أي له الحرية في إنجاز الفعل أو إبطاله، وهي مسألة مرتبطة بما ذكرته سابقاً نقلاً عن الزركشي، في فائدة الخلاف بين العلماء هل الخطاب في فرض الكفاية موجه للكل أو لبعضهم، حيث ترتب على الخلاف في مسألة لزوم فرض الكفاية بالشروع، وهل فعل الطائفة الأولى للفرض إذا تبعه فعل طائفة ثانية يقع فعل الثانية فرضاً؟ وكذا يلحق موضوع اللزوم في فرض الكفاية، بيان الحالات التي يتحول فيها إلى فرض عين، ويرتبط بها أيضاً حالات سقوط الإثم، فهل يسقط الإثم بفعل بعضهم أو أنه يبقى متعلقاً بفعل الجميع؟ على ما سأوضحه في هذا المبحث والذي قسمته إلى المطالب التالية:

المطلب الأول: آراء العلماء في لزوم فرض الكفاية بالشروع، وارتباطه بالعمل التطوعي.

المطلب الثاني: لزوم فرض الكفاية بتحويله إلى فرض عين، ومقارنته بالعمل التطوعي.

المطلب الثالث: حالات سقوط الإثم في فرض الكفاية، وارتباطه بالعمل التطوعي.

المطلب الأول: آراء العلماء في لزوم فرض الكفاية بالشروع وارتباطه بالعمل التطوعي
اختلف العلماء في المسألة على عدة أقوال، أذكرها موجزة دون تفصيل واستطراد لأدلة العلماء، وهي:

الأول: وهو المشهور عند الأصوليين أن فرض الكفاية يلزم بالشروع، فمن شرع في حفظ القرآن لزمه الحفظ، فإذا حفظه وأخرّ تلاوته من غير عذر حتى نسيه فإنه محرم على الصحيح، ومن شرع في صلاة الجنازة لزمه الإتمام بالشروع. (٧٥)

الثاني: لا يلزم فرض الكفاية بالشروع إلا في الجهاد وصلاة الجنازة. (٧٦)

الثالث: لا يلزم فرض الكفاية بالشروع مطلقاً. (٧٧)

الرابع: يلزم فرض الكفاية بالشروع في أفراد المسائل، أي أنه يحكم في كل مسألة بحسبها. (٧٨)

وبالنظر إلى الأقوال يترجح لدي أن أوسطها وأعدلها وأقربها إلى روح التشريع هو، القول الرابع والأخير، لأن إطلاق اللزوم على كل صور فرض الكفاية، يوقع المكلفين بالحرج وقد يتقاعسون عن المبادرة إلى فعل الفروض الكفائية هذا من جانب، ومن جانب آخر أن إطلاق القول باللزوم بالشروع في الفروض الكفائية يجعلها في مرتبة الفروض العينية، وينعدم حينها الفرق بين الفروض ذات المصلحة الضرورية كالجهاد والفروض ذات المصلحة الحاجية كتعلم العلوم النافعة، كما أن المكلف قد يكتشف عجزه عن الإتمام بعد الشروع في الفرض الكفائي مثل تعلم العلوم المختلفة الشرعية وغيرها من التخصصات المختلفة، ففي إلزامه تكليفاً له ما لا يطيق، خاصة إن كان ضعيف الذهن بطيء الفهم قاصراً عن تمام المقصود فمثله لا يلزمه الإتمام، أما الجهاد فلا رجوع فيه بعد البدء لأنه يُعد من التولي بعد الزحف وهو محرم شرعاً. أخلص من

(٧٥) الزركشي، البحر المحيط، ٢٥٠/١، ابن النجار، الكوكب المنير، ٣٧٨/١.

(٧٦) الزركشي، البحر المحيط، ٢٥٠/١، السبكي، الأشباه والنظائر، ٩٠/٢.

(٧٧) الزركشي، البحر المحيط، ٢٥٠/١ ونسب الزركشي هذا القول للغزالي.

(٧٨) المرجع السابق.

ذلك إلى أن الإلزام في الفروض الكفائية وكذا الأعمال التطوعية بعد الشروع يختلف بحسب طبيعة الفرض و العمل وأهميته للأمة، والآثار الشرعية التي قد تترتب على تركه، فكل مسألة لها حكمها.

مسألة إذا فعلت طائفة فرض الكفاية ثم فعلته أخرى هل يقع فعل الثانية فرضاً؟:

وهي مسألة تبعية لما سبق عرضه، من تعلّق الكفاية بالكل أو بعضهم، لكن خلاصة ما يقال فيه أن الفرضية وقعت على الأمة كاملة بالفعل أو الإيجاد، لذا كما يرى القرافي أن من لحق بالمجاهدين وكان قد سقط الفرض، يقع فعله فرضاً بعد لم يكن واجباً لأن مصلحة الوجوب لم تحصل بعدما وقعت إلا بفعل الجميع فوجب أن يكون فعل الجميع واجباً^(٧٩) فالفرضية تبقى قائمة في الفرض من حيث ترتب الأجر للفاعلين، ولكن الإثم لا يسقط عن الكل إلا في حالة تحقق المقصود من الفرض كإنقاذ الغريق وجهاد الأعداء وإرشاد الضال إلى مكانه، وإطعام الجائع والفقير، ولكن إذا لم تتحقق المصلحة فيبقى الإثم على المقصرين، كتعلم العلوم الشرعية والضرورية لإرشاد الجهلة وخدمة مصالح الأمة، وامتهان المهن المختلفة التي تلبي احتياجات المجتمع المتزايدة، والانخراط في الأعمال التطوعية في حالات الكوارث والزلازل وغيرها.

المطلب الثاني: لزوم فرض الكفاية بتحويله إلى فرض عين، ومقارنته بالعمل التطوعي
ومن أسباب لزوم فرض الكفاية تعيينه والتي يقصد بها تحويله إلى فرض عين وذلك في الحالات التالية:

(٧٩) القرافي، أنوار البروق، ١/ ١١٦.

١ - تعيين ولي الأمر وإمام المسلمين، من يقوم بفرض الكفاية، فحينها يلزم المعين الامتثال ويصبح في حقه فرض عين، (١) ومن أمثله المتعددة تكليف الإمام من يرى فيه الكفاءة للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أو الإفتاء والقضاء، أو تكليفه بالجهاد في سبيل الله، (٢) وقس عليه أي تكليف يلزم الإمام به من تعليم وتدريب وإرشاد ورعاية صحية، وبحث علمي وإعانة المحتاج والعاجز وغيرها.

٢ - الظن بعدم فعل غيرهم للواجب الكفائي يجعل الواجب في حقه فرض عين، وتحدث الأصوليون عن سقوط الإثم بالظن ولا يشترط لسقوط الإثم تحصيل العلم وبكفي الظن. (٣)

٣ - تعيين الكفاية في شخص واحد لا غير يكون هو القادر على القيام به، يجعل فرض الكفاية في حقه فرض عين، (٤) فلو وجد في البلد طيب واحد أو مفت واحد يلزمهما القيام بالكفاية لأهل البلد. وقد تُذكر أسباب أخرى لتحول فرض الكفاية إلى فرض عين، بحسب نوع الفرض فمثلاً في الجهاد يتحول إلى فرض عين إذا حاصر العدو بلده، وإذا حضر أرض المعركة، وفي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إذا عم الفساد وانتشر (٥) وغير ذلك مما يمكن إضافته بحسب طبيعة الفرض المطلوب، ولا يختلف الحديث في فرض الكفاية عن العمل التطوعي في تحوله إل فرض عين بحسب طبيعة العمل، ومدى التقصير في أدائه، وتكليف الإمام به وغيرها.

المطلب الثالث: حالات سقوط الإثم في فرض الكفاية، وارتباطه بالعمل التطوعي

نقل الزركشي اتفاق الأصوليين على أن الإثم في فرض الكفاية يسقط بفعل بعضهم عن الباقيين، فالتكليف يسقط بالامتثال، وقد يسقط عن بعضهم بتعذر الامتثال، فيسقط عن الباقي بتعذر التكليف.^(٨٠) ولكنه اتفاق مرهون بتحقيق المصلحة،

(٨٠) الزركشي، البحر المحيط، ١/٢٤٤، وانظر الغزالي، المستصفى، ١/٢١٧ آل تيمية، المسودة، ٣١ .

وبوجود العذر، فإذا لم تتحقق المصلحة للأمة فلا يكفي فعل بعضهم لأن الكفاية مازالت غير موجودة، والقادر على تحقيق الكفاية ومقصر مع علمه بحاجة الأمة له، فهو مما لاشك فيه آثم، أما العاجز والمعدور عن القيام بالكفاية سواء اكتفت الأمة أو لم تكف فإنه غير آثم بمقتضى النصوص التي ترفع الحرج والإثم عن أصحاب الأعذار.

وتنقسم حالات سقوط الإثم عن المكلفين وفق التقسيم التالي:

١ - أن يفعل الجميع فرض الكفاية دفعة واحدة، فهنا يسقط الفرض واختلفوا في وقوع الفعل الثاني فرضاً أو نفلاً.^(٨١)

٢ - إذا فعلوه على التعاقب، يسقط الفرض بفعل الأول، فإذا لحق به غيره، اختلفوا فيما يقع به فعل الثاني، قيل يقع فرضاً وقيل إذا تم تحصيل المصلحة لا يقع فرضاً، أما إذا وقع قبل تحصيل المصلحة كان فعلهم فرضاً، كمن خرج للقاء العدو ممن يستقل بخروجهم ولحق بهم آخرون قبل انقضاء القتال، كتب لهم أجر الفرض، وقيل الفعل الثاني لا يقع فرضاً وإنما نفلاً، لأن الفرض ما لا يجوز تركه.^(٨٢)

إن التفريق بين الفرض والنفل، ليس بالأمر المتيسر، لأننا في دائرة الفروض الكفائية، ولكن تحديد سقوط الإثم من عدمه هو الأولى، وليس من لوازم سقوط الإثم كون الفعل نفلاً، لأن فرض الكفاية

يقع في دائرتين إحداها الفروض العينية والثانية النوافل والمندوبات، وقد تختلف تصنيف الفروع والأمثلة الفقهية بين المذاهب، بين الفرض العيني أو الفرض الكفائي مثل صلاة الجماعة، أو قد يختلف تصنيف الفرع الفقهي بين المندوب وفرض الكفاية

(٨١) الغزالي، المستصفى، ١٥/٢، ابن النجار، الكوكب المنير، ٣٧٧/١، الزركشي، البحر المحيط، ٢٤٧/١، ورجح الزركشي وقوع فعل الثانية فرضاً.

(٨٢) الزركشي، البحر المحيط، ٢٤٨/١-٢٥١، القرافي، أنوار البروق، ١١٦/١.

مثل الآذان، لذا الخوض في مسألة الفرضية والنغلية قد يصعب أحياناً، فالمهم هو تحقق الكفاية وهي مصلحة الجماعة، والتي قد تتحقق بالفرد أو الجماعة، وقد تتحقق بالجماعة قليلة الأفراد أو قد تحتاج إلى جيش جرار.

المهم الكل يسعى إلى تحقيق الكفاية، والإثم يسقط عن الأمة بتحققها، لأن الفعل تم المقصود منه، وسواء أكان تمامه بالحد الأدنى (أي بأقل الإمكانات، وأقل المراتب) أو كان بالحد الأعلى (من حيث الإعدادات والتجهيزات و الجودة النهائية) فقد ننتصر على العدو في المعركة بالدبابات والطائرات الحديثة والأسلحة الثقيلة، وقد ننتصر بالأسلحة الخفيفة، وقد نرشد الحجاج ونعلمهم بالشاشات المتلفزة الضخمة، وقد نرشدهم بتوزيع المنشورات وغيرها.

وبعد ياتي الحديث في ترتيب أفعال العباد بين الفرضية والنغلية والتي أظنها غير أساسية وقد لا نملكها كبشر.

والأعمال التطوعية لا تختلف عن فرض الكفاية في كل ما سبق من حيث سقوط الإثم، فما تم المقصود منه وتحققت المصلحة للجماعة فقد سقط عن الأمة أثمه، وما بقي ناقصاً غير محقق للمصلحة فالأمة تتحمل الإثم وكل بحسب تقصيره ومدى قدرته ونوع العمل ورتبته، ما بين مسؤول إلى رب أسرة أو فرد عادي، فالأعمال التطوعية وإن حملت في عنوانها التطوع ولكنها في المصطلحات المتخصصة تشمل فرض الكفاية وتشمل المندوبات أيضاً.

والإثم يتوزع أيضاً بحسب قدرتي على التدخل في هذا العمل، من حفز أو تشجيع أو إيجاد أو تنفيذ، وتقديم المال أو التعليم والإرشاد، أما إذا احتاج الأمر إلى طاقات وإمكانات أكبر فالإثم يقع على من هو أعلى مني، ولقد أوضح الدكتور طومون أن الكل مؤهل لما خلق له سواء عن طريق مباشر أو غير مباشر، والواجب

الكفائي لا يتحقق فجأة بدون مقدمات أو تخطيط أو تنظيم، فالحقوق الكفائية تخدم بعضها بعضاً، وهي سلسلة من الخدمات^(٨٣) فالإثم في الكفاية والعمل التطوعي مرهون بعدة أمور، وهي:

١ -تحقق المصلحة والفائدة أو عدم تحققها، فيسقط الإثم بتحققها.
٢ -نوع العمل هل هو من النوافل أو الفروض، وهذه القضية ترتبط بمدى إقبال الناس على النوافل، ومدى التقصير فيها، فمثلاً لو انقطعت الصدقات، وما عادت تكفي الزكوات، يتحول الإنفاق الطوعي إلى إلزامي. ويتحول المندوب إلى فرض، وهذا ظاهر عند الفقهاء في جواز فرض الضرائب، وكما أشرت سابقاً إلى أن المندوب من حيث الجزء يكون واجباً من حيث الكل، ولا يسقط الإثم حتى تتحقق الكفاية.

٣ -شخص المكلف بالعمل التطوعي وفرض الكفاية، إذ يختلف الأمر من الأفراد إلى الإمام، فهو قد يقع فرض كفاية على الأفراد ولكنه فرض عين على الإمام من حيث المتابعة والإشراف والتأكد من وصول الخير للجميع لأنه مسئول أمام الله تعالى.

٤ -تختلف درجة الإثم على الأفراد فيما بينهم بحسب قدرة كل منهم على التأثير والتحفيز، وقدر المسؤولية التي يستطيع القيام بها، فحفز الأبناء على العمل الخيري ومساعدة المحتاجين يكون له أكبر الأثر من حفز أقرانهم لهم، أو جيرانهم، أو سائر قراباتهم.

وفي ختام هذا العرض أرى أن العمل التطوعي وهو المصطلح المعاصر الذي ابتكره غيرنا وانتقل إلينا مع التقدم والتطور الحضاري، ما هو إلا المرادف لفرض

(٨٣) طوموم، الكفاية في الشريعة، ٢٢٩.

الكفاية، والتطوع فيها ليس من حيث طبيعة العمل وإنما في تقاضي الأجر فقط^(٨٤)، فالأمثلة في فرض الكفاية والعمل التطوعي واحدة منها ما هو من الفروض الواجبة من حيث الجزء ومنها ما هو من المندوبات من حيث الجزء ولكنها واجبة من حيث الكل.

الخاتمة وأهم النتائج

بعد العرض السابق للعلاقة بين فرض الكفاية والعمل التطوعي، وكيفية الحفز على العمل التطوعي، أخلص إلى أهم النتائج التالية:

١- الشريعة الإسلامية سبقت كل القوانين والتنظيمات الداعية إلى العمل التطوعي، من خلال أصلها العظيم فرض الكفاية، وغيره من قواعد فقهية وأصولية يخضع لها مفهوم العمل التطوعي.

٢- يترادف فرض الكفاية والعمل التطوعي في الفرضية في بعض الصور، والندب في بعض صور المندوب، والتي تُعد مندوباً من حيث الجزء، فرضاً من حيث الكل.

٣- لا تختلف تقسيمات فرض الكفاية عن العمل التطوعي بل إن تكييف تقسيمات فرض الكفاية على العمل التطوعي وبالعكس ظاهر التوافق بينها.

٤- الفهم القاصر عند الكثير من الناس بأن مفهوم العمل التطوعي وفرض الكفاية، ماهي إلا من المندوبات التي لا إثم في تركها، بل والشعور بالدونية أحياناً اتجاه القائمين عليها.

(٨٤) أجاز السيوطي أخذ الأجرة على الفروض الكفائية باستثناء الجهاد وصلاة الجنازة، انظر الأشباه والنظائر،

٥- انحصار معنى التطوع في معنى العمل بدون أجر وهو العمل اللاربحي، وهذا لا يعني العمل الذي هو نافلة أو مندوب فقط، ، فلو قل الخير في الناس وكثرت حاجة الناس إلي المساعدة والتي بدونها قد تنتهي الحياة، فإن الدعوات تتحول من النافلة إلى الفرض، ومن الكفاية إلى العين.

٦- الراجع أن المخاطبون في الكفاية الكل من حيث الإيجاد والبعض القادر من حيث التنفيذ

٧- تبقى الفرضية قائمة في الكفاية وإن قام بالمصلحة عددٌ من المخاطبين، فالراجع أن فعل اللاحقين يعتبر من قبيل الواجب لا المندوب.

٨- ضرورة العمل على نشر الوعي بين الناس بأن العمل التطوعي يوزن بميزان فرض الكفاية في الشريعة الإسلامية، وإن اختلف الاصطلاح إلا أنهما واحد من حيث المسؤولية الأخروية والدنيوية.

٩- نشر الوعي بين أفراد المجتمع بأن الفروض الكفائية والأعمال التطوعية، ملزمة للجميع بل إن التقصير فيهل يحولها إلى فرض عين، وأن الشروع في بعضها لا يمكن الرجوع عنه.

١٠- التنبيه على أهمية العلاقة بين الفروض الكفائية والأعمال التطوعية من جهة، وبين المصالح وتقسيماتها وأنواعها، فما تعلق بالمصالح الضرورية يخالف ما تعلق بالمصالح الحاجية، وما تكررت مصلحته خلاف ما تحققت مصلحته بمرة واحدة، وما كان مصلحة للأمة خلاف ما هو مصلحة للفرد.

١١- ضرورة تصحيح النظرة اتجاه فرض الكفاية، فهو لا يقتصر على المندوبات فقط بل يشمل الواجبات أيضاً وهو الأمر الذي صرف أذهان الناس عن الاهتمام به والعمل على تحقيقه.

١٢- ضرورة اهتمام الدولة من خلال المناهج المدرسية ووسائل الإعلام والمحاضرات الدينية، على توضيح العلاقة التبادلية بين فرض الكفاية والعمل التطوعي.

المراجع

مراجع الفقه وأصول الفقه

- [١] الإبهاج في شرح المنهاج، علي عبد الكافي وولده تاج الدين السبكي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٤.
- [٢] الإحكام في أصول الأحكام، سيف الدين الآمدي، ضبطه الشيخ إبراهيم، دار الكتب العلمية بيروت.
- [٣] الأشباه والنظائر، تاج الدين السبكي، تحقيق عادل أحمد، وعلي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١١ هـ.
- [٤] الأشباه والنظائر، عبدالرحمن بن أبي بكر محمد السيوطي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٩٩٠.
- [٥] إعلام الموقعين عن رب العالمين، محمد بن أبي بكر (ابن قيم الجوزية) دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١١ - ١٩٩١.
- [٦] أنوار البروق في أنواء الفروق، القرافي، مطبعة دار إحياء الكتب العلمية، الطبعة الأولى، رجب ١٣٤٤ هـ وطبعة عالم الكتب.
- [٧] البحر المحيط، بدر الدين بن بهادر الزركشي، تحرير عبد القادر العاني، راجعه عمر الأشقر، وزارة الأوقاف الكويتية، الطبعة الأولى، ١٩٨٨.
- [٨] التقرير والتحبير، ابن أمير الحاج، المطبعة الأميرية، بولاق، ١٣١٦ هـ، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٣.

- [٩] جمع الجوامع، السبكي، دار الكتب العلمية.
- [١٠] سلم الوصول، المطيعي، عالم الكتب، مع نهاية السؤل.
- [١١] السياسة الشرعية، ابن تيمية، تحقيق عصام الحرساني، دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٣.
- [١٢] الشرح الممتع على زاد المستقنع، محمد صالح بن عثيمين، دار الجوزي، السعودية، الطبعة الأولى، ١٤٢٥ رجب.
- [١٣] الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، ابن قيم الجوزية، دار الكتب العلمية، بيروت. وطبعة مكتبة البيان.
- [١٤] الفصول في الأصول، أبو بكر الجصاص، وزارة الأوقاف الكويتية، الطبعة الثانية، ١٤١٤، ١٩٩٤.
- [١٥] فواتح الرحموت، الأنصاري، دار صادر، بيروت، مع المستصفي.
- [١٦] الكوكب المنير، ابن النجار، تحقيق محمد الزحيلي، نزيه حماد، مكتبة العبيكان، ١٩٩٢.
- [١٧] المحصول، الرازي، تحقيق طه جابر العلوان، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية، ١٩٩٢.
- [١٨] المستصفي، الغزالي، دار صادر، بيروت، مطبعة الأبدية، بولاق، ١٣٢٢.
- [١٩] المسودة، آل تيمية، مطبعة المدني، صنفه محمد محي الدين.
- [٢٠] المعتمد، أبو الحسين البصري، تهذيب محمد حميد الله وتعاون محمد بكر، حسن حنفي، دمشق، ١٣٨٤ - ١٩٦٤.
- [٢١] المشور في القواعد الفقهية، بدر الدين بن بهادر الزركشي، وزارة الأوقاف الكويتية، الطبعة الثانية ١٤٠٥ - ١٩٨٥.

[٢٢] *الموافقات*، الشاطبي، تخريج عبد الله دراز، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٤.

[٢٣] *نشر البنود*، الشنقيطي، د.ط.

[٢٤] *نهاية السؤل*، جمال الدين الإسني، عالم الكتب.

[٢٥] *الوجيز*، أبو حامد محمد الغزالي، اعتنى به نجيب الماجدي، المكتبة العصرية، بيروت - صيدا، الطبعة الأولى، ١٤٢٦/٢٠٠٦.

[٢٦] *الوسيط*، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، تحقيق أبي عمرو الحسيني بن عمر بن عبد الرحيم، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٢/٢٠٠١.

[٢٧] *الوصول إلى علم الأصول*، البغدادي، تحقيق أبو زنييد، مكتبة المعارف، الرياض، ١٩٨٣.

مراجع السنة واللغة العربية

[٢٨] *سنن أبي داود*، تحقيق عزت الدعاس، دار الحديث، حمص، الطبعة الأولى، ١٣٨٩ - ١٩٦٩

[٢٩] *سنن ابن ماجه*، رتبة خليل شيخا، دار المعرفة بيروت ز ط ١٩٩٦.

[٣٠] *سلسلة الأحاديث الضعيفة*، ناصر الدين الألباني، (قرص كمبيوتر الموسوعة الشاملة)

[٣١] *صحيح الجامع الصغير وزيادته*، ناصر الدين الألباني، إشراف زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، الطبعة الثالثة، ١٤٠٨ - ١٩٨٨.

[٣٢] *صحيح مسلم بشرح النووي*، تحقيق خليل مأمون شيخا، دار المعرفة، بيروت، ط ٢ ١٩٩٥.

[٣٣] ضعيف سنن ابن ماجه ، ناصر الدين الألباني ، اعتنى به زهير الشاويش الطبعة الأولى ، ١٩٨٨ .

[٣٤] فتح الباري شرح صحيح البخاري ، أحمد بن حجر العسقلاني ، دار السلام ، الرياض ، الطبعة الأولى ، ١٤١٨ - ١٩٩٧ .

[٣٥] كشف الخفاء ومزيل الإلباس ، إسماعيل بن محمد العجلوني الجراحي ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، الطبعة الثانية ، ١٣٥٢ .

[٣٦] كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال ، علي بن حسام الدين المتقي الهندي .

[٣٧] لسان العرب ، ابن منظور ، دار صادر بيروت ، ١٩٥٥ ، وطبعة دار إحياء التراث ، بيروت ، ط الثانية ، ١٤١٢ - ١٩٩٢ .

[٣٨] المعجم الوسيط ، مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي ، دار الجليل ، بيروت .
المصادر الحديثة الأصولية وغيرها:

[٣٩] الأعمال التطوعية في الإسلام ، محمد صالح القاضي ، موقع صيد الفوائد (على الشبكة) Saaaid.net

[٤٠] تعريف العمل التطوعي ، منتدى عيون العرب (على الشبكة) arabseyes.com

[٤١] تفعيل العمل التطوعي ، صالح حمد التويجري ، موقع صيد الفوائد (على الشبكة) saaid.net

[٤٢] التكافل الاجتماعي في الإسلام ، مصطفى السباعي ، المكتب الإسلامي ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٤١٩ - ١٩٩٨ .

[٤٣] ثقافة التطوع ، لجنة تنسيق الجمعيات الخيرية ، موقع من أجل جدة (على الشبكة)

- [٤٤] الخدمة الاجتماعية، دأحمد مصطفى خاطر، المكتب الجامعي، الإسكندرية، الطبعة الثانية، ١٩٨٨.
- [٤٥] الدعوة إلى الله، توفيق الواعي، دار اليقين، مصر، الطبعة الثانية، ١٤١٦ - ١٩٩٥.
- [٤٦] دور العمل التطوعي في تنمية المجتمع، د بلال عرابي، بحث على الشبكة، موقع صيد الفوائد Said.net
- [٤٧] الشباب والعمل الاجتماعي والتنمية التطوعي، جمعية تفلتواز، موقع صيد الفوائد (على الشبكة) Said.net
- [٤٨] العمل التطوعي.. كلمة موجزة، عمر البركاتي، بحث على الشبكة، موقع صيد الفوائد Said.net
- [٤٩] العمل التطوعي من منظور عالمي، ابراهيم حسين، موقع صيد الفوائد (على الشبكة) said.net
- [٥٠] العمل التطوعي وسبل تحفيز أبناءنا نحوه، حسن عمر القشمي، موقع عيون العرب (على الشبكة) Arabseyes.com
- [٥١] العمل الخيري في الإسلام، حمدان بن مسلم بن مكتوم المزروعى، دار إشبيلية، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٢ - ٢٠٠١.
- [٥٢] قراءة معاصرة لفروض الكفاية، جمال الدين عطية، مجلة المسلم المعاصر، بيروت، السنة الثالثة عشرة، العدد التاسع والأربعون سبتمبر ١٩٨٧.
- [٥٣] الكفاية في الشريعة الإسلامية، محمد طموم، مجلة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة الكويت، العدد الأول، السنة الأولى، رجب ١٤٠٤ - ١٩٨٤.

- [٥٤] مباحث فرض الكفاية عند الأصوليين، عبد المعز حريز، منشورات جامعة اليرموك، سلسلة العلوم الإنسانية، المجلد (١٣) العدد الأول ١٩٩٧.
- [٥٥] الممتع في القواعد الفقهية، مسلم بن محمد الوسري، دار زدني، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٨ هـ
- [٥٦] مهارات التحفيز على العمل التطوعي، توفيق عسران، بحث على الشبكة، موقع صيد الفوائد.
- [٥٧] الموسوعة الفقهية الكويتية، وزارة الأوقاف الكويتية، الكويت، الطبعة الأولى، ١٤١٦ - ١٩٩٥
- [٥٨] الواجبات الكفائية ودورها في تحقيق التنمية الاقتصادية، عمر مونة، رسالة ماجستير، الجامعة الأردنية، إشراف د محمود جابر، تشرين ثاني، ٢٠٠٥.
- [٥٩] الوجيز في أصول الفقه، عبد الكريم زيدان، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٤/٢٠٠٣.

Effect Hypothesis Ulkipaúah in stimulate volunteer work

Hanan Yonis al-Qudaimat

Assistant professor in department of the holy quran and islamic studies
college of education- qassim university.
Hanan39@ windowslive.com

Abstract. Praise be to Allah and peace and blessings be up on his prohet, our master Muhammad and his family and companions and after,

The concept of voluntary action of the essential needs in civilized societies , which seeks to promote the level of services provided to the public and to stimulate their sons to actively participate in community service to live up to the rank of civilized nations.

The volunteer work has its roots in islamic law that should be agenuine to be authentic and tqaid highlighted the issue and adapted according to Maartbtt it rules and principles of legitimacy.

The imposition of afundamentalist underpinnings that are related to volunteer work and rooted in Islamic law , which in this stuff my search through and pave , four section and aconclusion.

Preface: The above statement of preferred law to call for volunteer work.

First section : Definition balfrud Ulkipaah and volunteer work and statement of their relation ship.

Second section : Partition sufficiently hypotheses and their relationship to voluntary work .

Third section: Almkhatabooon to impose sufficiently general, and especially volunteer work.

Fourth section: The imposition of unnecessary cases , of competence and volunteerism and the fall of the cases in which sin.

Conclusion

List of references and sources.

حجية إثبات النسب بالبصمة الوراثية (دراسة فقهية مقارنة)

د. جابر إسماعيل الحجاجحة^١، و د. أسامة حسن الربابعة^٢

١ جامعة آل البيت، كلية الشريعة

٢ جامعة البلقاء التطبيقية

jaber1970@aabu.edu.jo

العنوان البريدي: جامعة آل البيت، كلية الشريعة، المفرق، الأردن

ملخص البحث. تهدف هذه الدراسة إلى بيان (حجية إثبات النسب بالبصمة الوراثية: دراسة فقهية مقارنة)، تناولناه في ثلاثة مطالب؛ عرفنا في المطلب الأول: البصمة الوراثية: ماهيتها، ومصادقتها، وفي المطلب الثاني: عرفنا النسب، وبيننا أهميته في الإسلام، وفي المطلب الثالث: بينا التكييف الفقهي للبصمة الوراثية وحجيتها، حيث أثبت البحث مشروعية البصمة الوراثية كقرينة يعتمد عليها في إثبات النسب في حالة غياب الأدلة الأقوى منها كالفراش، والإقرار، أو يثبت عكس مدلولها صيانة للأنساب، والمحافظة عليها من الضياع، والاختلاط.

الكلمات الدالة: البصمة الوراثية، النسب، القیافة.

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء، والمرسلين، سيدنا محمد المبعوث رحمة للعالمين، وعلى آله وصحبه، ومن سار على نهجه، واستق بسنته إلى يوم الدين، أما بعد؛

يشهد العلم في هذا العصر تطوراً ملحوظاً، وأخذت الاكتشافات العلمية تتم بصورة سريعة وخاطفة، مما أدى إلى فتح آفاق جديدة، لم تكن معروفة، أو مألوفة من قبل، ترتب عليها لفتت أنظار العلماء، والفقهاء، والباحثين في مجالات مختلفة من نواحي العلم.

ويعد الحامض النووي (D.N.A) من بين الاكتشافات الأكثر جدلاً من حيث إمكانية الاستفادة منها في مجال الإثبات المختلفة، في ظل وجود تقنيات علمية، وفنية صممت للاستفادة من هذا الحامض (D.N.A)

وقد أصبحت البصمة الوراثية وسيلة مهمة لدى الجهات الأمنية، لتعقب المجرمين والتعرف على الجثث المتفحمة، أو المتحللة، والمشوهة، خاصة أمام فشل الوسائل التقليدية في التعرف على هوية المعينين.

وإذا كان استخدام البصمة الوراثية في المجال لا غبار عليه؛ فإن استخدامها في مجال إثبات النسب يُثيرُ جدلاً بين آراء الفقهاء.

قال ابن القيم - في حجية الإثبات بالقرائن - : (فهذه مسألة كبيرة، عظيمة النفع، جليلة القدر إن أهملها الحاكم، أو الوالي أضاع حقاً كثيراً، وأقام باطلاً كثيراً، وإن توسع فيها وجعل معوله عليها دون الأوضاع الشرعية وقع في أنواع من الظلم، والفساد)^(١).

(١) ابن القيم الجوزية، محمد، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، دار إحياء العلوم، بيروت: (ص ٩).

ونظرا لأهمية موضوع البصمة الوراثية في إثبات النسب ؛ فإن النظر الفقهي يحتم في إمكانية اعتبار البصمة الوراثية حجة يستعان بها في إثبات النسب ، في حالة غياب الأدلة الأقوى منها كالفراش ، والإقرار ، وذلك قياسا على القیافة ، ولذلك رأينا أن نسهم إسهاماً متواضعا في هذا الموضوع المهم ، والذي نرجو من الله السداد والتوفيق.

أهمية الموضوع

تبرز أهمية البحث من خلال الموضوع الذي يعالجه ، فهو يتناول الآتي :

أولاً: حجية البصمة الوراثية في إثبات النسب ، ذلك أن النسب من الموضوعات التي تحظى باهتمام كبير في ديننا الحنيف ؛ فحفظه من مقاصد الشريعة الغراء.

ثانياً: إن معالجة موضوع إثبات النسب له أهمية بالغة ، ولا سيما إذا كانت هذه المعالجة تستند إلى التطور العلمي ، وتأخذ به ومن أبرزها (D.N.A) وهذا يحقق الآتي :

أ) لفت أنظار العلماء ، والباحثين إلى النظر ، والتفكر في المسائل الفقهية المرتبطة بالحقائق العلمية المعاصرة.

ب) التأمل ، والتفكر في اجتهادات المتقدمين من العلماء ، والمتأخرين في المسائل التي تلعب الحقائق العلمية دوراً فيها ، خاصة موضوع البصمة الوراثية.

ج) حفظ الأنساب ، وصيانتها ، والاستفادة من الوسائل المتاحة كافة مالم تعارض مصدراً من مصادر التشريع المعتمدة ، والتي تسهم في حفظ الأنساب ، وصيانتها.

الدراسات السابقة

تناول الفقهاء المعاصرون موضوع البصمة الوراثية بصور مختلفة، سواء أكان ذلك بشكل عام، أم بشكل خاص، كما عقدت الندوات والمؤتمرات التي تناولت هذا الموضوع، ومن هذه الدراسات^(٢):

١ - البصمة الوراثية وعلاقتها الشرعية، سعد الدين هلال، مجلس النشر العلمي، جامعة الكويت، ١٤٣١هـ.

٢ - البصمة الوراثية وأثرها على الأحكام الفقهية، خليفة الكعبي، دار الجامعة، ٢٠٠٤م.

٣ - الإثبات بالبصمة الوراثية من المنظور الشرعي، د عبد الناصر أبو البصل، أبحاث جامعة اليرموك، العدد الرابع، كانون أول ٢٠٠٣، مجلد ١٩، وهو بحث مقدم للمنظمة الإسلامية للعلوم الطبية، الكويت، ٢٠٠٠م، وتحدث فيها عن البصمة الوراثية من الناحية الطبية، والفقهية وأثرها في الإثبات.

إلا أن هذه الدراسات -مع أهميتها- لم تفصل القول في حجية البصمة الوراثية في إثبات النسب؛ وإنما تناولت جوانب أخرى تتعلق بالبصمة الوراثية. كما أن هذه الدراسات لم تبسط آراء الفقهاء وأدلتها، ومناقشتها، وجديد هذه الدراسة أنها جمعت آراء الفقهاء القدامى والمعاصرين وأدلتها، ومناقشتها - ما استطعت إلى ذلك سبيلاً -، ثم بيان حجيتها في إثبات النسب.

حدود الدراسة

يقتصر الجهد في هذه الدراسة على بيان التكييف الفقهي للبصمة الوراثية وحجيتها في إثبات النسب، دون التطرق إلى غيرها من الموضوعات المتصلة بالبصمة الوراثية.

(٢) هذه الدراسات التي ذكرت على سبيل المثال لا الحصر.

منهجية البحث

اعتمد الباحثان المنهج الوصفي القائم على استقراء الجزئيات الفقهية، والمنهج المقارن من خلال عرض الآراء الفقهية من مظانها، وترتيب الأدلة، والاعتراضات، والتوفيق بينهما من غير تعصب لرأي من الآراء، أو لمذهب من المذاهب.

خطة الدراسة

لقد جاءت هذه الدراسة من مقدمة، وثلاثة مطالب، فخاتمة:

المطلب الأول: النسب تعريفه، وأهميته في الإسلام.

المطلب الثاني: تعريف بالبصمة الوراثية، وماهيتها، ومصادقيتها.

المطلب الثالث: التكييف الفقهي للبصمة الوراثية، وحجيتها في إثبات النسب.

الخاتمة: وفيها أهم النتائج التي توصل اليها البحث إليها.

المطلب الأول: النسب تعريفه، وأهميته في الإسلام

أولاً: تعريف النسب

النسب لغة: القرابة، وسميت القرابة نسباً لما بينهما من صلة واتصال، يقال: نسبه في بني فلان، ونقول نسبته إلى أبيه نسباً، بمعنى: عزوته إليه، والجمع أنساب^(٣). وهو اشتراك من جهة أحد الأبوين^(٤).

(٣) الفيروز آبادي، مجد الدين، **القاموس المحيط**، دار إحياء التراث، بيروت، ط ٢، ٢٠٠٠م: (١/١٣١)؛

الرازي، محمد بن أبي بكر، **مختار الصحاح**، ط ١، ١٩٩٦م، دار عمار، الأردن: (ص ٣٢١).

(٤) **المنجد في اللغة والإعلام**، دار الشروق، بيروت، ط ٣٨، ٢٠٠٠م: (ص ٨٠٣)؛ الفيروز آبادي، **القاموس**

المحيط: (١/١٣١)؛ الفيومي، أحمد بن محمد، **المصباح المنير**، المكتبة العلمية، بيروت: (٢/٦٠٢).

النسب اصطلاحاً: صلة الإنسان بأصوله من الآباء، والأجداد^(٥).

وقد فرق القرافي بين الحسب، والنسب، فالنسب يرجع إلى الآباء والأجداد، والأمهات، أما الحسب فيكون في المراتب، والصفات الكريمة التي يتمثلها الشخص^(٦)، فالنسب لا خيار للإنسان فيه، أما الحسب فله ذلك من اكتساب بعض الصفات المرغوبة.

ثانياً: أهمية النسب في الإسلام

تعد المحافظة على النسب وصيانتها من الأمور التي جبل الناس عليها، فلا نجد إنساناً إلا ويحب أن ينسب إلى أبيه، ويكره أن يقدح في نسبه، وقد أحاط الإسلام النسب بمزيد من العناية، والاحترام وجعله من الكليات الخمس: (الدين، والنفس، والعقل، والنسب، والمال)، وهذه الكليات الخمس جاءت شرائع السماوية كافة بحفظها، ورعايتها، قال الشاطبي: (لا بد منها في قيام مصالح الدين، والدنيا، بحيث إذا فقدت، لم تجر مصالح الدنيا على استقامة بل على فساد، وتهارج، وفوت الحياة، وفي الآخرة فوت النجاة، والنعيم، والرجوع بالخسران المبين)^(٧).

فمبنى شرائع الله على بقاء المقاصد التي تجري مجرى الجبلية، وتجري فيها المشاحنة، والاستيفاء لكل ذي حق حقه منها، والنهي عن التظالم فيها، فلذلك

(٥) الرَّحِيلِي، وَهَبَةُ، الْفَقْهُ الْإِسْلَامِيُّ وَأَدَلَّتُهُ، دار الفكر دمشق: (٢٣١/٩)، وينظر: الجندي، أحمد، النسب

في الإسلام والأحكام البديلة، دار الكتب القانونية، مصر، ٢٠٠٣م: (ص ٧).

(٦) القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس، الذخيرة، ط ١، بيروت، ١٩٩٤م: (٢١٤/٤).

(٧) الشاطبي، أبو إسحاق، الموافقات، ط ٢، ١٩٧٥م، دار المعرفة، بيروت: (٨/٢).

(١٠) المصدر السابق.

ولده مؤدٍ لا محالة إلى التعريض به، والتعريض بأمه بإلحاق العار بها، وفي هذا ضرر متعدد الجوانب^(١١).

ومن مستلزمات حق الله في النسب، نهى المرأة أن تنسب إلى زوجها من تعلم أنه ليس من صلبه، قال ﷺ: (أَيُّمَا امْرَأَةٍ أَدْخَلْتَ عَلَى قَوْمٍ مِّنْ لَّيْسَ مِنْهُمْ؛ فَلَيْسَتْ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ، وَلَنْ يَدْخُلَهَا اللَّهُ فِي جَنَّتِهِ، وَأَيُّمَا رَجُلٍ جَحَدَ وَلَدَهُ وَهُوَ يَنْظُرُ إِلَيْهِ احْتَجَبَ اللَّهُ مِنْهُ، وَفَضَحَهُ عَلَى رُؤُوسِ الْأَوَّلِينَ وَالْآخِرِينَ)^(١٢).

فقد دل الحديث على أهمية النسب في الإسلام، وعاقبة نفيه، فنجد أن الله سبحانه وتعالى رتب الوعيد الشديد على من ألحقت بزوجها نسباً ليس منه.

كما حرم الإسلام عادة التبني وعدّها من مظاهر، وعادات الجاهلية، قال تعالى: ﴿ادْعُوهُمْ لِأَبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ فَإِنْ لَّمْ تَعْلَمُوا آبَاءَهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ وَمَوَالِيكُمْ﴾ [الأحزاب: ٥].

كما ينبغي على المسلم أن يعرف الحكمة في إبطال هذا النوع من التبني، وذلك ليتبين له حرص الشريعة الغراء على صون الأنساب، والحفاظ على الروابط الأسرية قوية متماسكة كما أرادها لنا ديننا الحنيف^(١٣).

وبذلك يتبين لنا أن الشريعة بينت أحكام النسب بدقة متناهية، واستيعاب شامل، وأحاطته بسور محكم لا يدخل فيه من هو خارج عنه، ولا يخرج عنه، من هو داخل فيه.

(١١) الجندي، النسب في الإسلام: (ص ١٢).

(١٢) الحاكم النيسابوري، المستدرك على الصحيحين: (٢/٢٢٠)؛ قال النيسابوري صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه.

(١٣) شلتوت، محمود، الفتاوى في القرآن، دار الشروق، بيروت، ط ٨، ٢٠٠١ م: (ص ٣٢٣، ٣٢٤).

المطلب الثاني: تعريف بالبصمة الوراثية، وماهيتها، ومصادقيتها

أولاً: تعريف البصمة الوراثية

البصمة لغة: البصمة من البُصْم، وبصم بصماً القماش: رسم عليه، والبُصْم: فوت ما بين طرف الخنصر إلى طرف البنصر، يقال: ما فارتكتك شبراً، ولا فتراً، ولا عتباً، ولا رتباً، ولا بصماً، ويقال: رجل ذو بصم أي غليظ، والبصمة أثر الختم بالإصبع^(١٤). وقد أقر مجمع اللغة العربية لفظ البصمة لمعنى أثر الختم بالإصبع^(١٥)، وعلى ذلك إذا أطلق لفظ البصمة انصرف مدلولها على بصمات الأصابع، هي الانطباعات التي تتركها الأصابع عند ملامستها سطحاً مصقولاً، وهي صورة طبق الأصل لإشكال الخطوط الحلمية التي تكسو جلد الأصابع، ولا يوجد بينها تشابه حتى في أصابع اليد الواحدة.

البصمة اصطلاحاً: لا يخرج المعنى الاصطلاحي عن المعنى اللغوي فيكون تعريف البصمة عند الإطلاق: وهي الانطباعات التي تتركها الأصابع عند ملامستها سطحاً مصقولاً.

الوراثية لغة: الوراثية مصدر ورث، أو أرث، نقول: ورث فلان المال ومنه وعنه ورثاً وإرثاً، أي انتقل إليه وصار إليه بعد موت مورثه، وأورثه الشيء: أعقبه إياه^(١٦).

(١٤) ابن منظور، محمد، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط١: (٤٢٣/١)؛ مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، دار الدعوة: (٦/١).

(١٥) مجمع اللغة العربية، المعجم الوجيز، ط١، دار التحرير، ١٩٨٠ مادة (بصم).

(١٦) أبو حبيب، سعد، القاموس الفقهي، دار الفكر، سوريا، ط١، ١٩٩٨: (ص٣٧٧).

الوراثة اصطلاحاً: علم يبحث في انتقال صفات الكائن الحي من جيل إلى آخر، وتفسير الظاهرة المتعلقة بطريقة هذا الانتقال^(١٧).

وبناءً على ما قاله علماء اللغة، فإن لفظ البصمة يأتي بمعنى العلاقة، أو الأثر الذي ينقل من الآباء إلى الأبناء.

البصمة الوراثية اصطلاحاً: هي البنية الجينية نسبة إلى الجينات المورثات التفصيلية التي تدل على هوية كل فرد بعينه^(١٨).

والناظر في هذا التعريف للبصمة الوراثية يجده يدور حول معنيين:

- أ) انتقال الصفات الوراثية من الأصول إلى الفروع، أي من الآباء إلى الأبناء.
- ب) التركيب الوراثي للبصمة، حيث إن البصمة الوراثية هي التي تعين هوية الإنسان عن طريق تحليل جزء، أو أجزاء من الحامض النووي (D.N.A) المتمركز في خلايا الجسم، ويظهر هذا التحليل في صورة شريط من سلسلتين كل سلسلة بها تدرج على شكل خطوط عرقية مسلسلة وفقاً لتسلسل القواعد الأминية على حمض (D.N.A) وهي خاصة لكل إنسان تميزه عن الآخر في الترتيب، وفي المسافة ما بين الخطوط العرضية، تمثل إحدى السلسلتين الصفات الوراثية في الأب (صاحب الماء)، وتمثل السلسلة الأخرى الصفات الوراثية من الأم (صاحبة البويضة)^(١٩).

(١٧) مجمع اللغة العربية، المعجم الوجيز، مادة (ورث).

(١٨) ندوة الوراثة والهندسة الوراثية، الكويت، المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية، ٢٣-٢٥ جمادى الآخرة، ١٤١٩هـ: (١٠٥٠/٢).

(١٩) الهلالي، سعد الدين، البصمة الوراثية وعلاقتها الشرعية، جامعة الكويت، ٢٠٠١: (ص ٣٥).

ثانياً: ماهية البصمة الوراثية

دلت الاكتشافات الطبية ، أنه يوجد داخل النواة التي تستقر في خلية الإنسان (٤٦) من (الكروموسومات) ، وهذه الكروموسومات تتكون من المادة الوراثية- الحمض النووي الريبوزي الأكسجيني-والذي يرمز إليه بـ (D.N.A.) أي الجينات الوراثية ، وكل واحدة من الكروموسومات تحتوي على عدد كبير من الجينات الوراثية ، تبلغ الخلية البشرية الواحدة مائة ألف مورثة جينية تقريباً ، وهذه المورثات هي التي تتحكم في صفات الإنسان وتعامله^(٢٠).

وقد أثبتت الاكتشافات الطبية أن لكل إنسان جينوماً بشرياً يختص به دون سواه ، لا يمكن أن يتشابه فيه مع غيره ، أشبه ما يكون ببصمة الأصابع في خصائصها ، بحيث لا يمكن تطابق الصفات الجينية بين شخص وآخر وإن كانا توأمين^(٢١).

ولقد اصطلح على تسميتها بالبصمة الوراثية للدلالة على الثبوت من هوية الإنسان ، أخذاً من عينة الحمض النووي الذي يحمله الإنسان من أبويه بالتساوي ، فالإنسان يحمل في خلية الجينية (٤٦) من صفات الكروموسومات تأتي مناصفة من والديه.

وبهذا الاختلاط اكتسب صفة الاستقلالية من كروموسومات والديه مع بقاء التشابه معهم في بعض الوجوه^(٢٢).

(٢٠) هيثم شبانة، البصمة الوراثية وحجيتها في الإثبات: (ص ٩-١١)؛ عمر السبيل، البصمة الوراثية : (١).

(٢١) هيثم شبانة، البصمة الوراثية وحجيتها في الإثبات: (ص ٩-١١)؛ عمر السبيل، البصمة الوراثية : (١).

(٢٢) هيثم شبانة، البصمة الوراثية وحجيتها في الإثبات: (ص ٩-١١)؛ عمر السبيل، البصمة الوراثية : (١).

وتتكون كل بصمة من وحدات كيماوية ذات شقين ، محمولة في المورثات ، وموزعة بطريقة مميزة تفرق بدقة بارعة كل فرد من الناس عن الآخر ، وتتكون البصمة منذ فترة الانقسام في البويضة الملقحة ، وتبقى كما هي بعد الموت ، ويرث كل فرد أحد شقي البصمة من الأب والآخر من الأم ، بحيث يكون الشقان بصمة جديدة ، ينقل الفرد أحد شقيها إلى أبنائه^(٢٣).

يقول د.مصباح : (الحامض النووي عبارة عن بصمة جينية لا تتكرر من إنسان إلى آخر بنفس التطابق ، وهي تحمل كل ما سيكون عليه الإنسان من صفات وخصائص ، وأمراض وشيخوخة وعمر ، منذ التقاء الحيوان المنوي للأب ببويضة الأم وحدوث الحمل)^(٢٤).

وطريقة معرفة ذلك : تؤخذ عينة من بول الإنسان ، أو دمه ، أو شعره ، أو المنى... ثم يتم تحليلها ، وفحصها ، وبيان ما تحتوي عليه من كروموسومات تحمل الصفات الوراثية ، وهي الجينات ، وبعد معرفة هذه الصفات الوراثية الخاصة بالابن وبوالديه ، يمكن بعد ذلك أن يثبت بعض هذه الصفات الوراثية في الابن موروثاً عن أبويه لاتفاقها في بعض هذه الجينات الوراثية فيحكم عندئذ بصحة نسبه من أبويه ، أو عكس ذلك^(٢٥).

(٢٣) مناقشات جلسة المجمع الفقهي للعالم الإسلامي، عن البصمة الوراثية في دورته الخامسة عشرة: (ص٢٥).

(٢٤) مصباح، عبد الهادي، الاستنساخ بين العلم والدين، الدار العربية ، بيروت، ١٩٩٩، ط٢: (ص١٠٥).

(٢٥) عمر بن محمد، البصمة الوراثية وأثرها في الإثبات، (صفحة:ص).

ثالثاً: مصداقية البصمة الوراثية

تعد القيافة^(٢٦) اقرب وسائل الإثبات إلى البصمة الوراثية ، فالبصمة الوراثية ، والاستدلال بها على إثبات النسب يمكن أن يقال بأنها نوع من علم القيافة ، وقد تميزت بالبحث في خفايا وأسرار النمط الوراثي للحامض النووي بدقة كبيرة ، وعمق ومهارة علمية بالغة ، مما يجعلها تأخذ حكم القيافة في هذا المجال من باب أولى فيثبت بالبصمة ما يثبت بالقيافة مع وجوب توافر الشروط والضوابط التي وضعها الفقهاء في القافة عند إرادة الحكم بإثبات النسب عن طريق البصمة الوراثية^(٢٧).

وقد تباينت آراء أهل العلم ، والاختصاص في مدى مصداقية البصمة الوراثية ، هل تدل على مدلولها دلالة مطلقة ، أم يشوبها شبهة؟

يقول د بدر خالد: إن احتمالية تطابق القواعد التروجينية في الحمض النووي في شخصين غير وارد ، مما جعلها قرينة نفي ، وإثبات لا تقبل الشك^(٢٨).

(٢٦) **القيافة لغة:** من قاف يقوف قيافة فهو قائف، والقائف هو الذي يتبع الآثار والأخبار، ويعرف شبه الرجل بأخيه، وأبيه. ابن منظور، لسان العرب: (٣٤٩/١١)؛ الفيروز آبادي، القاموس المحيط: (١٢٨/٢)؛ الزبيدي، محيي الدين، تاج العروس، الطبعة الأولى - المطبعة الخيرية - مصر - ١٣٠٦ هـ: (٢٢٩/٦)؛ الفيومي، احمد بن علي، المصباح المنير، ط٦، المطبعة الأميرية - القاهرة: (٥١٩/٢).

اصطلاحاً: لا يختلف المعنى الاصطلاحي عن المعنى اللغوي، فيطلق على الذي يعرف النسب بفراسته، ونظره إلى أعضاء المولود، ووالده. الجرجاني، علي بن محمد، التعريفات، تحقيق: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط١، ١٤٠٥ (١٧٢)؛ قلعة جي، معجم لغة الفقهاء، ط١، ١٩٩٦، دار النفائس، بيروت: (ص ١٩٩).

(٢٧) ينظر: الشاذلي، حسن، **البصمة الجينية وأثرها في إثبات النسب** ، ضمن ثبوت أعمال ندوة الوراثة والهندسة الوراثية ١/٤٩٤ ، السبيل، عمر، **البصمة الوراثية** : (٢٥).

(٢٨) بدر خالد، **توظيف العلوم الجنائية لخدمة العدالة**، الكويت، ط١، ١٩٩٦، (ص ١٨٨).

وقال الخياط: إنه بظهور الفحص من نوع (STR) يمكن وصول مؤشر الأبوة إلى (٩٩,٩٩٩٪) وهذه النسبة من الناحية العلمية تعد قطعية، وقال: يجب توضيح أن إثبات الأبوة، والبنوة لا يمكن أن يصل من الناحية العلمية إلى (١٠٠٪) وذلك لأنه يتوجب فحص جميع البالغين من الذكور في المجتمع، وهذا ضرب من الاستحالة^(٢٩).

وقال الكعبي: إن البصمة الوراثية لا يمكن أن تخلو من العيوب؛ لأنها تحتاج إلى معايير للتأكد من صحتها كالمؤهلات العلمية، والخبرة المتميزة، وسلامة الطرق، والإجراءات التي توظف لتحليل البصمة الوراثية، فهي لا تصل إلى نسبة (١٠٠٪)؛ وإنما قد تكون قريبة من ذلك، وهو يعطيها صيغة شبه قطعية عند البعض من أهل الفقه، فضلاً عن ذلك فإن فحص جميع سكان المنطقة، والدولة لإثبات الأبوة، والبنوة يعد ضرباً من الخيال^(٣٠).

وقد أفتى نصر فريد واصل مفتي مصر الأسبق، وعضو مجمع البحوث الإسلامية بالقاهرة، فتوى حدد فيها مدى الاعتماد على التحليل الوراثي (D.N.A.) وخلصت فتواه بضرورة الاعتماد على التحليل الوراثي، وأنه قطعي الثبوت في قضايا النسب، وأن نتيجته تصل إلى (١٠٠٪)^(٣١).

(٢٩) الخياط، عبد القادر، تقنيات البصمة الوراثية في قضايا النسب: (ص ٩٢).

(٣٠) الكعبي، خليفة، البصمة الوراثية وأثرها على الأحكام الفقهية، دار الجامعة، ٢٠٠٤م: (ص ٣٢)؛

وينظر: عمر الأحمر، التحليل البيولوجي للجينات البشرية، جامعة الإمارات: (٤م، ١٦٩٠).

(٣١) نصر فريد، مقال بعنوان: هل (D.N.A.) بديلاً عن اللعان، منشور على الموقع الآتي:

المطلب الثالث: التكييف الفقهي للبصمة الوراثية، وحجيتها في إثبات النسب

أولاً: التكييف الفقهي للبصمة الوراثية

تباينت آراء الفقهاء المعاصرين في مشروعية الأخذ بالبصمة الوراثية كدليل من أدلة إثبات النسب وعدم الأخذ بها، وسبب هذا الاختلاف عند الفقهاء هو اقتصار إثبات النسب على الإقرار أو الشهادة، وعدم تعدي هذه الأدلة، فمن الفقهاء من يجعل القافة قرينة في إثبات النسب، وليست دليلاً، والقياس على القافة يجعل منها قرينة وليست دليلاً، ولم يقل أحد من العلماء بإثبات القرائن إلا ابن القيم، ولذا يحتاط المعاصرون في فحص (D.N.A.) ويجعله من القياس على القافة في الإثبات دون النفي؛ حفاظاً على الأرواح من الموت، والأعراض من الاتهام.

فإن الأخذ بالبصمة الوراثية في أقل أحواله يكون مساوياً للحكم بقول القافة، إن لم يكن الأخذ بالبصمة الوراثية أولى، ذلك أن البصمة الوراثية تعتمد على أدلة خفية محسوسة تظهر من خلال الفحوصات المخبرية، التي علم بالتجارب العلمية صحة نتائجها للدلالة على وجود الشبه (كل ما يمكن أن تفعله القافة يمكن للبصمة الوراثية أن تقوم به، وبدقة متناهية) ^(٣٢).

وحرصاً من الشريعة الغراء على إثبات النسب، فإن الأخذ بالبصمة الوراثية في مجال إثبات النسب في الحالات التي يجوز فيها الحكم بثبوت النسب، أو نفيه بناءً على قول القائف أمر ظاهر الصحة والجواز، وذلك لاستناد القيافة إلى علامات ظاهرة، أو خفية مبنية على الفراسة، والمعرفة، والخبرة في إدراك

(٣٢) باخطمة، محمد عابد، بعض النظريات الفقهية في البصمة الوراثية وتأثيرها على النسب، الجمع الفقهي

لرابطة العالم الإسلامي في الدورة الخامسة عشرة عام ١٤١٩ هـ: (ص ٢٦).

الشبه الحاصل بين الآباء، والأبناء، كما أن البصمة الوراثية تستند إلى الاكتشافات المورثات الجينية الدالة على علاقة الشبه مما لا يوجد في القافة: (لأن القياس، وأصول الشريعة تشهد للقافة، لأن القول بها حكم يستند إلى درك أمور خفية، وظاهرة توجب سكونا للنفس فوجب اعتباره كنقد الناقد، وتقويم المقوم)^(٣٣)

وفي المغني: (وأن من قول القائف حكم بظن غالب، ورأي راجح ممن هو من أهل الخبرة فجاز كقولة المقومين)^(٣٤).

وقال ابن القيم: (وأصول الشرع، وقواعده، والقياس الصحيح يقتضي اعتبار الشبه في حقوق النسب، والشارع متشوف إلى اتصال الأنساب، وعدم انقطاعها، ولهذا اكتفى في ثبوتها بأدنى الأسباب من شهادة المرأة الواحدة على الولادة، والدعوى المجردة مع الإمكان، وظاهر الفراش، فلا يستبعد أن يكون الشبه الخالي عن سبب مقاوم له كافياً في ثبوته)^(٣٥)

قال ابن باز: إن الأساس في هذا كله مراعاة الشبه الذي يراه المختصون، فإذا كان ولد تنازعت فيه امرأتان، أو تنازع فيه أبوان، أو ثلاثة... يمكن للثقات الذين يعرفون الشبه سواءً بالبصمة، أو غيرها أن يشهدوا بأن هذا ولد فلانة، وهذا ولد فلانة عند الاشتباه^(٣٦).

(٣٣) ابن القيم الجوزية، محمد، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، دار إحياء العلوم، بيروت: (ص: ٢١٥).

(٣٤) ابن قدامة، عبد الله، المغني، دار الفكر، بيروت، ط ١، ١٤٠٥: (٧٦٨/٥).

(٣٥) ابن القيم، الطرق الحكمية: (ص ٢١٨).

(٣٦) ابن باز، مناقشات جلسة المجمع الفقهي لرابطة العالم الإسلامي، بشأن البصمة الوراثية بدورته الخامس عشرة: (ص ١٣).

ثانياً: حجية البصمة الوراثية في إثبات النسب

اختلف الفقهاء في حجية البصمة الوراثية في إثبات النسب، كمصطلح معاصر، قياساً على القافة التي كانت معروفة وبها أخذوا- في بعض الحالات - وذهبوا إلى قولين:

القول الأول: ذهب الحنفية^(٣٧)، والزيدية^(٣٨)، والإمامية^(٣٩)، والثوري^(٤٠) إلى نفي إثبات النسب بالقيافة، ولا يجوز إثبات النسب بها.

القول الثاني: ذهب المالكية^(٤١)، والشافعية^(٤٢)، والحنابلة^(٤٣)، والظاهرية^(٤٤)، وهو قول عمر بن الخطاب، وعلي بن أبي طالب، وابن عباس، وأبي موسى

- (٣٧) الكاساني، علاء الدين، بدائع الصنائع، دار الكتاب العربي، ١٩٨٢، بيروت: (٢٤٤/٦)؛ السرخسي، شمس الدين، المبسوط، ط ٢، دار المعرفة بيروت: (٧٠/١٧)؛ السمناني، علي بن محمد، روضة القضاة، تحقيق: صلاح الناهي، مطبعة اسعد، بغداد ١٩٧٠م: (٤٠٢/٤)؛ محمد أمين، رد المختار على الدر المختار: (٢٧١/٤)؛ ابن الهمام، فتح القدير، مطبعة مصطفى محمد، القاهرة: (٣٤٤/٥).
- (٣٨) المرتضى، أحمد بن يحيى، البحر الزخار، مؤسسة الرسالة، ط ٢، ١٩٧٥، بيروت: (٤٤/٣).
- (٣٩) الحلبي، جعفر بن الحسن، شرائع الإسلام، مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٧٨: (٢٣٠/٢).
- (٤٠) ينظر: الكاساني، بدائع الصنائع: (٢٤٤/٦)؛ السرخسي، المبسوط: (٧٠/١٧).
- (٤١) ابن فرحون، برهان الدين، تبصرة الحكام، مطبعة البابي، ط ٢، ١٩٥٨م: (١٠٨/٢)؛ ابن رشد، محمد بن أحمد، بداية المجتهد، نشر مكتبة الكليات الأزهرية، مصر، ١٣٨٦هـ: (٢٦٩/٢)؛ ابن جزي، القوانين الفقهية، تحقيق: عبد الكريم الفضيلي - المطبعة العصرية، ط ١، ٢٠٠٠م بيروت: (ص ٤٠٢)؛ الإمام مالك، المدونة، دار صادر، بيروت: (٣٣٩/٣).
- (٤٢) الشربيني، محمد الخطيب، مغني المحتاج، دار الفكر، بيروت: (٤٨٨/٤)؛ الشيرازي، إبراهيم بن علي، المهذب، دار الفكر، بيروت: (٤٤٤/١)؛ الرملي، شمس الدين محمد، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، دار الفكر للطباعة، ١٩٨٤م، بيروت: (٣٥١/٨).
- (٤٣) ابن القيم، الطرق الحكمية: (ص ٢١٦)؛ الحجاوي، موسى، الإقناع: (٤٠٩/٢). ابن قدامة، المغني: (٧٦٦/٥)؛ المرداوي، سليمان، الإنصاف، تحقيق محمد الفقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت: (٤٥٥/٦).
- (٤٤) ابن حزم، المحلى: (٢٠٣/١١)؛ الشوكاني، محمد، نيل الأوطار، دار الطباعة المنيرية: (٣٠٠/٦).

الأشعري، والأوزاعي، والليث، والزهري، وكعب بن سوار، وإياس، وعطاء، وشريح، وإياس بن معاوية^(٤٥) إلى أن النسب يثبت بالقيافة، ويجوز العمل بها في ثبوت النسب، والاستلحاق بناءً على الأمارات، والعلامات الظاهرة التي يعرفها القائف، وعلى ذلك تعد القيافة حجة في إثبات النسب عند أصحاب هذا القول.

الأدلة ومناقشتها

أدلة الفريق الأول (المانعون): استدل أصحاب هذا القول بالآتي:

أولاً: من القرآن:

١ - قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾ [الإسراء: ٣١].

وجه الدلالة: نهى الله تعالى المتكلم عن الكلام الذي لا علم له به، لأنه من قبيل الحدس، والظن... والقائف يتكلم بما ليس له به علم. القيافة في اللغة تعني اتباع الأثر، والذي به سميت القافة، ولتبعهم الآثار وهو مأخوذ من القفا كأنه يقفو الأمور، فهي مبنية على الحدس، والظن، وهو منهي عنه، فلا يكون قوله حجة^(٤٦).

ويجاء: إن الحكم بالقيافة ليس من قبيل الحدس، ولا الظن، بل هو علم صحيح يمكن أن يتلقاه ويكسبه من يطلبه، ويعنى بدراسته ولو كان مبنياً على الظن الذي ليس له أساس إلا الهوى، لما عمل به ﷺ، واستبشر من قول القائف مما دل على أن القيافة علم وليست ظناً^(٤٧).

(٤٥) الخطابي، معالم السنن: (٢٣٦/٣)؛ ابن القيم، الطرق الحكمية: (ص ٢١٦).

(٤٦) القرطبي، محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن: (٢٥٧/١٠).

(٤٧) الرازي، فخر الدين، التفسير الكبير، دار الكتب العلمية - بيروت، ١٤٢١ هـ - ٢٠٠٠ م،

ط ١: (٤١٠/٥).

٢ - قوله تعالى: ﴿فِي أَيِّ صُورَةٍ مَّا شَاءَ رَكَّبَكَ﴾ [الانفطار: ٨].

وجه الدلالة: دلت هذه الآية على أن الله تعالى ركب صورة الإنسان على الشكل الذي يريده، وليس على قاعدة التشابه بين المولود، وأصوله^(٤٨).
ويجاء: المقصود أن الله يركب صورة المولود على الشكل الذي أَرَادَهُ بين الأشكال التي عليها أصوله من آبائه، وأمهاته، وأعمامه، وأخواله^(٤٩).
ثانياً: من السنة النبوية

١ - ما روي عن أبي هريرة - رضي الله عنه - قال: جاء رجلٌ من بني فزارةٍ إلى النبي ﷺ، فقال: إنَّ امرأتِي وَلَدَتْ غُلَامًا أَسْوَدَ. فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «هَلْ لَكَ مِنْ إِبِلٍ؟» قَالَ نَعَمْ. قَالَ «فَمَا أَلْوَانُهَا؟». قَالَ حُمْرٌ. قَالَ: «هَلْ فِيهَا مِنْ أَوْرَقٍ؟». قَالَ إِنَّ فِيهَا لَوُرْقًا. قَالَ: «فَأَتَى أَتَاهَا ذَلِكَ؟». قَالَ عَسَى أَنْ يَكُونَ نَزَعُهُ عِرْقٌ. قَالَ: «وَهَذَا عَسَى أَنْ يَكُونَ نَزَعُهُ عِرْقٌ»^(٥٠).

وجه الدلالة: إن رسول الله ﷺ لم يمكنه من نفي نسب الغلام، بل أبطل الشبه الذي عده القائف في الحديث، واعتبره لاغياً، ولم يجعل ﷺ للشبه، ولا لعدمه أثراً، فبين ﷺ أنه لا عبرة للشبه، فلا تكون القافة معتبرة شرعاً، لأن الولد قد يأتي على غير شبه أبيه، ولا يعد ذلك سبباً لنفي النسب، وعلى ذلك لو كان للشبه مدخل في الحكم لكان له تأثير، والرجل يوصي بنفي الولد؛ فبين ﷺ أن عدم التشابه في اللون لا تأثير له^(٥١).

(٤٨) أنور محمود، إثبات النسب بطريق القيافة: (ص ٤٠).

(٤٩) القرطبي، أبو عبد الله محمد، الجامع لأحكام القرآن — دار الكتاب — (١٣٨٧ هـ - ١٩٦٧) (٢٤٥/١٩):

(٥٠) مسلم، صحيح مسلم: (١١٣٧/٢).

(٥١) السرخسي، المبسوط: (٧٠/١٧).

ويجاب: إن الحديث حجة على من أنكر القيافة، فهو دليل على أن عادة الناس التي فطروا عليها هي اعتبار الشبه، وأن خلافه يوجب ريبة، وأن في طباع الخلق إنكار ذلك، ثم إن الشبه هنا عورض بما هو أقوى منه، وهو الفراش، وعمل القائف يكون في حالة عدم وجود مرجح الفراش، أو البينة، فقله ﷺ «وَهَذَا عَسَى أَنْ يَكُونَ نَزْعُهُ عِرْقٌ»، يدل على أن الشبه من الخصائص التي يرثها الأبناء عن الآباء، وعمل القائف هو تفحص هذه الخصائص الوراثية، فلا حجة للحنفية، ومن وافقهم بهذا الحديث ^(٥٢)، قال ابن قيم: (بل في الحديث ما يدل على اعتبار الشبه، فإنه ﷺ أحال على نوع آخر من الشبه، وهو نزع العرق، وهذا الشبه أولى لقوته بالفراش) ^(٥٣).

ثم إن الصورة الواردة في الحديث ليست صورة نزاع، فالرجل كان صاحب فراش؛ وإنما سأل رسول الله ﷺ عن اختلاف اللون ما علتة؟ وهل له تأثير في إثبات النسب ونفيه؟ وهو أن هذا اللون يحتمل أنه ورثه عن أقاربه، وكذلك الذين يقولون باعتبار قول القائف حجة في إلحاق النسب بناءً على الشبه، واعتماداً عليه لا يقولون هو اعتبار الشبه ^(٥٤).

٢ - استدلووا بقوله ﷺ (الْوَلَدُ لِلْفِرَاشِ، وَلِلْعَاهِرِ الْحَجَرُ) ^(٥٥).

(٥٢) الخطابي، معالم السنن: (١٧١/٣)؛ شرح النووي على مسلم: (١٣٣/١٠). الزحيلي، محمد، وسائل الإثبات، ط١، ١٩٨٢، دار البيان: (ص ٥٤٩).

(٥٣) ابن القيم، الطرق الحكيمة: (ص ٢١٨).

(٥٤) عزازية، عدنان، حجية القرائن في الشريعة الإسلامية، ط١، ١٩٩٠، دار عمار: (ص ١١٠).

(٥٥) البخاري، محمد، صحيح البخاري، دار ابن كثير، ١٩٨٧م، ط٣، تحقيق: مصطفى البغا: (٧٢٤/٢)؛

مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، دار إحياء التراث، بيروت، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي: (١٠٨٠/٢).

وجه الدلالة: بين الحديث الشريف أن طريق ثبوت النسب هو الفراش لا غير، ويستفاد هذا من الإسناد، والتعريف في قوله ﷺ: (الْوَلَدُ) والأم على المسند (لِلْفَرَّاشِ) يفيدان الحصر، أي أن نسب الولد لا يثبت إلا بطريق الفراش، فلا أثر للقيافة في إثبات النسب^(٥٦).

وبجاب: إن المراد بذلك كل من يجوز أن يلحق به الولد سواءً أكان زوجاً، أم غير زوج عند عدم الزواج، فلا حصر في الحديث حتى تخرج القافة^(٥٧). وعلى فرض أن الحديث جاء للحصر، فإن الحديث الذي روته السيدة عائشة رضي الله عنها - يخصص عموم هذا الحديث، والجمع بين النصين الصحيحين أولى من العمل بأحدهما، وإهمال الآخر^(٥٨). ويمكن أن يقال: إن حديث (الْوَلَدُ لِلْفَرَّاشِ) جاء على سبيل الغالب، إذ الغالب في النسب أنه يثبت بالفراش، وهذا لا ينفي ثبوت النسب بغير الفراش كالقيافة^(٥٩).

قال ابن حجر: (واستدل به على أن القائف إنما يعتمد على الشبه إذا لم يعارضه ما هو أقوى منه، لأن الشارع لم يلتفت هنا إلى الشبه، والتفت إليه في قصة زيد بن حارثة، وكذا لم يحكم بالشبه في قصة الملائنة، لأنه عارض حكماً أقوى منه وهو مشروعية اللعان وفيه تخصيص لعموم الولد للفراش)^(٦٠).

(٥٦) الشوكاني، نيل الأوطار: (٨١/٧). أنور محمود، إثبات النسب: (ص ٤٥) بتصرف.

(٥٧) الزحيلي، وسائل الإثبات: (ص ٥٤٨).

(٥٨) الشوكاني، نيل الأوطار: (٨١/٧)؛ أنور محمود، إثبات النسب: (ص ٤٦).

(٥٩) القرافي، أحمد بن إدريس، الفروق، ط ٢، ١٣٤٦، دار إحياء التراث: (١٠٢/٤).

(٦٠) ابن حجر، شهاب الدين، فتح الباري، مطبعة البابي، مصر، ١٩٥٩: (٢٨/٢).

ثالثاً: الإجماع

استدل أصحاب هذا القول بعدم ثبوت النسب بالقافة بالإجماع ، فقد روي أن عمر كتب إلى شريح في هذه الحادثة -رجلين وطئاً جارية -لبسا فلبس عليهما وكوينا لبين لهما هو ابنتهما يرثهما ويرثانه وهو للباقي منهما وكان ذلك بمحضر من الصحابة^(٦١) ، وفي السنن الكبرى: (فكبر القائف فقال عمر للغلام والأيهما شئت)^(٦٢) ، وكان ذلك بمحضر من الصحابة ، ولم ينقل أنه أنكر عليه أحد فكان إجماعاً ، ذلك أن سبب استحقاق النسب بأصل الملك ، وقد جعل لكل واحد منهما ، فثبت بقدر الملك حصته للنسب ، ثم يتعدى لضرره عدم التجزؤ ، فثبت نسبه من كل واحد منهما على الكمال^(٦٣) .

ويجاب: إن ادعاء الإجماع منقوض بما يثبت خلافه من السنة المطهرة ، وبما روي عن عمر نفسه ، وجمع غفير من الصحابة ، والتابعين من القول بالعمل في القافة ، ثم إن هذا القول: (والأيهما شئت) لم يثبت صحته عن عمر ، وعلى فرض

(٦١) السرخسي، المبسوط: (٧٠/١٧)؛ الكاساني، البدائع: (٢٤٤/٦)؛ ابن الهمام، شرح فتح القدير: (٥/٥١)، ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي، الدراية في تخريج أحاديث الهداية، تحقيق: عبد الله اليماني، دار المعرفة، بيروت: (٢/٨٨ ح: ٦٢٤)؛ الزيلعي، عبد الله بن يوسف، نصب الراية، تحقيق محمد يوسف البنوري، دار الحديث، مصر، ١٣٥٧: (٢٩٨/٣) قال البيهقي: هو منقطع.

(٦٢) البيهقي، أحمد بن الحسن، السنن الصغرى: (٣٢٢/٣)؛ مالك بن أنس، الموطأ، تحقيق: محمد مصطفى الأعظمي، تحقيق: سالم محمد عطا ، محمد علي معوض، مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان، ط ١، ٢٠٠٤م: (٤/١٠٧٢ ح: ٢٧٣٨)؛ ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله، الاستدكار، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ٢٠٠٠: (٧/١٧١ ح: ١٤١٤).

(٦٣) ينظر: الكاساني، بدائع الصنائع: (٤٦٩/٨)؛ السرخسي، المبسوط: (٧٠/١٧)؛ ابن الهمام، شرح فتح القدير: (٥١/٥)؛ الزحيلي، وسائل الإثبات: (ص ٥٤٩).

ثبات صحته إلى عمر يكون قولاً له ، ثم إنه ورد عنه ﷺ من وجوه صحيحة أنه جعل الغلام بين الرجلين ، مما يدل أنه أخذ بحكم القيافة ، بل رجوع عمر إلى القائف ، وتحكيمه في هذه الحادثة دليل على حجية القيافة ؛ لأنها لو لم تكن حجة لما دعا إليها عمر ، ثم أن عمر نفسه كان قائفاً^(٦٤) .

ويؤيد هذا القول بما روي عن ابن سيرين أنه قال : (اختصم إلى أبي موسى الأشعري في ولد ادعاه دهقان ، ورجل من العرب فدعا القافة فنظروا إليه ، فقال للعربي: أنت أحب إلينا من هذا العليج ، ولكن ليس بابنك ، فخل عنه ، فإنه ابنه^(٦٥) .

قال ابن القيم : (وهذه قضايا مظنة الشهرة فيكون إجماعاً)^(٦٦) .

رابعاً: المعقول

استدل المانعون بالمعقول ، حيث قالوا : شرع الله سبحانه وتعالى اللعان عند نفي النسب ، ولم يأمر سبحانه وتعالى بالرجوع إلى قول القائف ، ولو كانت القيافة وسيلة لإثبات النسب لأمرنا الله سبحانه وتعالى بالرجوع إليها ، وعدم اللعان ، فمشروعية اللعان دليل على عدم اعتبار القافة في إثبات النسب^(٦٧) .

(٦٤) ينظر : ابن حجر ، فتح الباري : (٤٦/١٢) ؛ ابن القيم ، زاد المعاد : (١١٨/٤) ؛ البيهقي ، - أبو بكر احمد ،

السنن الكبرى ، طبع دائرة المعارف النظامية في الهند ط ١ ، - ١٣٤٤ هـ . : (٢٦٣/١٠) .

(٦٥) الشافعي ، محمد بن إدريس ، الأم ، دار الفكر للطباعة والنشر ، ط ٢ ، ١٩٨٣ م : (٣٤٦/٦) ؛

البيهقي ، السنن : (٤٤٧/١٠) ؛ ابن حزم ، المحلى : (٢٠٤/١١) ؛ ابن القيم ، الطرق الحكمية : (ص ٢١٧) .

(٦٦) ينظر : ابن القيم ، زاد المعاد : (١٦٣/٤) ؛ ابن حزم ، المحلى : (٢٠٥/١١) .

(٦٧) ابن الهمام ، شرح فتح القدير : (٥٣/٥) .

وقالوا: لو كان للقيافة أثر في إنتاج الآدمي لكان لها تأثير في نتاج الحيوانات، وأمكنا الحكم بالشبه، كما نحكم بين الآدميين ولا نعلم بذلك قائلًا^(٦٨).

ويجاب: لقد حرص الشارع أشد الحرص على إثبات الأنساب ما أمكن، ولا يحكم بانقطاعها إلا إذا تعذر ذلك، لأن في النسب حقاً لله، وحقاً لعباده، وحقاً للأولاد، وحقاً للشخص نفسه، والمال يباح بالبدل، ويعاوض عليه بخلاف النسب، لأن الله سبحانه وتعالى جعل بين الآدميين من الفروق ما يميزهم عن بعض وليس ذلك في الحيوانات^(٦٩).

كما أن خلق الولد من الأمور الغيبية، فكما يجوز أن يخلق الولد من ماء واحد، يجوز أن يخلق من ماء رجلين^(٧٠).

ويجاب: أجمع الفقهاء على عدم إمكانية تخلق الجنين من ماء رجلين، (لأن الوطء لا بد أن يكون على التعاقب، وإذا اجتمع ماء الأول مع ماء المرأة وانعقد الولد منه حصلت عليه غشاوة تمنع من اختلاط ماء الثاني بماء الأول)^(٧١)، وهذا يتفق مع ما يقرره الطب الحديث، فإن تخلق الجنين من ماء رجلين غير معترف به طبيًا، إلا إذا كانا توأمين في بطن المرأة، فمن الممكن حدوث الحمل من ماء رجلين حينئذٍ^(٧٢).

(٦٨) ابن القيم، الطرق الحكمية: (ص ٢١٩).

(٦٩) القرابي، الفروق: (١٠٠/٤)؛ ابن القيم، الطرق الحكمية: (ص ٢١٩).

(٧٠) القرابي، الفروق: (١٠٢/٤).

(٧١) الشربيني، مغني المحتاج: (٤٨٩/٤).

(٧٢) أنور محمود، إثبات النسب: (ص ٥١).

أدلة الفريق الثاني (المميزون):

استدل أصحاب هذا القول بالآتي:

أولاً: من السنة

١ - ما روي عن السيدة عَنْ عَائِشَةَ - رضي الله عنها - قَالَتْ: دَخَلَ عَلَيَّ رَسُولُ ﷺ ذَاتَ يَوْمٍ وَهُوَ مَسْرُورٌ فَقَالَ: يَا عَائِشَةُ أَلَمْ تَرِي أَنَّ مُجَزَّزًا الْمُدَلِّجِيَّ دَخَلَ عَلَيَّ، فَرَأَى أَسَامَةَ بْنَ زَيْدٍ، وَزَيْدًا وَعَلَيْهِمَا قَطِيفَةٌ قَدْ غَطَّيَا رُؤُوسَهُمَا وَبَدَتْ أَقْدَامُهُمَا، فَقَالَ: إِنَّ هَذِهِ الْأَقْدَامَ بَعْضُهَا مِنْ بَعْضٍ^(٧٣).

وجه الدلالة: فرح رسول ﷺ من قول مُجَزَّز لكونه وجد في أمته من يميز أبناءها عند اشتباهها، كما أن في إظهار السرور على وجهه الكريم دلالة على أن ما قاله المدلجي حق، لأن رَسُولَ ﷺ لا يسر لباطل، فاعتبر ذلك لأن الناس تكلموا في نسب أسامة من أبيه زيد، فلم يعجب قولهم رسول الله ﷺ، فلما سمع قول المدلجي فرح، فدل على اعتبار القافة في إثبات النسب^(٧٤).

قال الشافعي: ولو لم يكن في القافة إلا هذا الحديث أقنع أن يكون فيه دلالة على أنه علم، ولو لم يكن علماً لقال له: لا تقل هذا لأنك إن أصبت في شيء لم

(٧٣) البخاري، صحيح البخاري: (٢٤٨٦/٦)؛ مسلم، صحيح مسلم: (١٠٨٢/٢)؛ ابن حنبل، أحمد، المسند، مؤسسة قرطبة، مصر: (٢٢٦/٦)؛ الطيالسي، سليمان، مسند الطيالسي، دار المعرفة، بيروت: (٢٠٦/١)؛ ابن حجر، فتح الباري: (٧٥/١٢).

(٧٤) شلتوت، محمود، الفتاوى في القرآن، دار الشروق، بيروت، ط ٨، ٢٠٠١م: (ص ٣٢٣، ٣٢٤).

آمن عليك أن تخطئ في غيره، وقال أيضاً: فلو لم يعتبر قوله لمنعه من المجازفة وهو - رسول الله - لا يقر على خطأ، ولا يسر إلا بما هو حق^(٧٥).

ويجاب: إن نسب أسامة لم يثبت بالقيافة؛ وإنما جاءت القيافة مؤيدة لدليل الفراش، فنسب أسامة كان ثابتاً بالفراش وفرح الرسول لتعاقد أدلة النسب، وتظاهرها لا لإثبات النسب بقول القائف، بل من باب الفرع بظهور الحق، ولو لم تصح القيافة دليلاً لم يسر رسول الله، وقد كان ﷺ يفرح، ويسر إذا تعاقدت أدلة الإثبات وعلى هذا فطر الله عباده^(٧٦).

ثم إن في سروره ﷺ بقول المدلجي إقراراً بذلك، لأن رسول الله ﷺ لا يسر بباطل، فأقراره من جملة الأدلة على مشروعية القيافة، وقد أقر ﷺ قول القائف على ذلك، فتكون حقاً مشروعاً (لأننا نقول النزاع؛ إنما في إلحاق الولد وهذا كان ملحقاً بأبيه في الفراش، وأما عدم إنكاره ﷺ فلأن مجزراً لم يتعين أنه أخبر بذلك لأجل القيافة، فلعله أخبر به بناءً على القرائن)^(٧٧).

كما يحتمل فرحه ﷺ، وترك الرد أنه لم يكن لاعتبار قول القائف حجة، بل إن الكفار كانوا يقولون بالقيافة، فلما قال المدلجي، فرح ﷺ لظهور بطلان قولهم بالطعن

(٧٥) الشريبي، مغني المحتاج: (٤/٤٨٨)، وينظر: الخطابي، أحمد، معالم السنن على مختصر سنن أبي

داود: (٣/١٧٥)؛ الخطابي، أحمد، معالم السنن على مختصر سنن أبي داود: (٣/١٧٥).

(٧٦) القرائي، الفروق: (٤/٩٩)؛ الكعي، البصمة الوراثية: (ص ١٦٧).

(٧٧) القرائي، الفروق: (٤/٩٩)؛ الكعي، البصمة الوراثية: (ص ١٦٧).

في نسب أسامة، فكان فرحه لزوال الطعن بما هو دليل مقرر عندهم، والمحتمل لا يصلح حجة^(٧٨).

وقال المانعون: إن القيافة أمر من أمور الجاهلية كالكهانة، ونحوها، وسرور رسول الله ﷺ لموافقة القافة لحكمة في ثبوت النسب بالفراش، ولتكذيب قول المنافقين، وإن نسب أسامة كان ثابتاً، فالقافة لا تفيد عند ثبوت النسب^(٧٩).

ويجاب: إن القافة وإن كانت من أمور الجاهلية التي لا يقرها الإسلام، لما سر رسول الله، فالرسول ﷺ لا يسر لباطل، ولو كان وسيلة إلى خير، أو حق، فالغاية لا تبرر الوسيلة في الإسلام، فنجد مثلاً أن الإسلام يحرم الذبح على الأنصاب مع أنها تؤدي إلى منفعة إطعام الفقراء، والمساكين، وقد حرم ﷺ الكهانة.

أما كونها من أعمال الجاهلية، فإن الإسلام أقر بعض العادات، والتقاليد، والأعراف الجاهلية الحسنة، بعد أن هذبها، وصبغها بالصبغة الإسلامية^(٨٠).

قال الخطابي: في الحديث دليل على ثبوت أمر القافة، وصحة قولهم في إلحاق الولد، وذلك أنه ﷺ لا يظهر السرور إلا بما هو حق عنده، وكان الناس قد ارتابوا بأمر زيد، وابنه أسامة وكان زيد أبيض، وأسامة أسود^(٨١).

٢ - احتج أصحاب هذا القول بحديث اللعان لـهلال بن أمية عندما قَدَفَ امرأته يشريك بن سحماء وكان أخا البراء بن مالك، لأُمِّهِ وَكَانَ أَوَّلَ رَجُلٍ لَاعَنَ فِي

(٧٨) الكاساني، بدائع الصنائع: (٤٦٩/٨)؛ ابن نجيم، البحر الرائق، ط٢، مطبعة السنة المحمدية: (٢٩٧/٤).

(٧٩) الزحيلي، وسائل الإثبات: (ص ٥٤٤).

(٨٠) الزحيلي، وسائل الإثبات: (ص ٥٤٤).

(٨١) الخطابي، معالم السنن: (١٧٥/٣).

الإِسْلَام - قَالَ - فَلَا عَنَهَا فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ: ﴿أَبْصُرُوهَا؛ فَإِنْ جَاءَتْ بِهِ أَيْبَضَ سَبْطًا قَضَى﴾^(٨٢) الْعَيْنَيْنِ فَهُوَ لِهَلَالِ بْنِ أُمَيَّةَ، وَإِنْ جَاءَتْ بِهِ أَكْحَلَ^(٨٣)، جَعْدًا^(٨٤)، حَمَشَ^(٨٥) السَّاقَيْنِ فَهُوَ لِشَرِيكَ بْنِ سَحْمَاءَ. قَالَ فَأُثْبِتُ أَنَّهَا جَاءَتْ بِهِ أَكْحَلَ جَعْدًا، حَمَشَ السَّاقَيْنِ^(٨٦).

وجه الدلالة: دل الحديث على اعتبار القرائن، والأخذ بها، فقد جعل رسول الله ﷺ الشبه في أوصاف معينة، وجعلها قرينة على النسب، فلما جاءت به على الشبه الذي رمت به، وهل هذا الاعتبار إلا للشبه، وهو عين القيافة، لأن القائف يتبع أثر الشبه، وهذا الحديث دليل صريح على اعتبار القيافة وسيلة لإثبات النسب^(٨٧).

ويجاب: إن رسول الله ﷺ لم يلحقه بمشبهه في الحكم، بدليل رواية أبي داود حيث جاء فيها: (لَوْ لَا الْإِيْمَانُ لَكَانَ لِي، وَلَهَا شَأْنٌ)^(٨٨).

ويرد: إن المانع هو اللعان كما هو مصرح به في رواية أبي داود أي إيمان اللعان، واللعان سبب أقوى من الشبه، واعتبار الشبه في النسب إذا لم يعارضه سبب أقوى

(٨٢) قَضَى: أي فَايَسَدَ الْعَيْنِ. الزبيدي، تاج العروس: (٣٧٥/١).

(٨٣) أَكْحَلَ: الشَّدِيدَةُ السَّوَادُ سَوَادِ الْعَيْنِ. الزبيدي، تاج العروس: (٣١٧/٣٠).

(٨٤) جعد: منقبض الشعر غير منبسطه. ابن منظور، لسان العرب: (١٢١/٣).

(٨٥) الأحمش: دقيق الساقين. ابن منظور، لسان العرب: (٢٨٨/٦).

(٨٦) مسلم، صحيح مسلم: (١١٣٤/٢).

(٨٧) ينظر: ابن القيم، الطرق الحكمية: (ص ٢٢١)؛ ابن دقيق العيد، أحكام الأحكام: (٧٤/٤)؛ ابن قدامة،

المغني: (٧٦٧/٥)؛ الزحيلي، وسائل الإثبات: (ص ٥٤٥)؛ أحمد عبد المنعم، من طرق الإثبات في الشريعة

والقانون، دار الفكر العربي، القاهرة، ط ١، ١٩٦٥: (ص ٧٨).

(٨٨) البيهقي، أحمد بن الحسين، السنن الصغرى: (٣٢٣/٢)؛ أحمد بن حنبل، مسند الإمام أحمد

بن حنبل، مؤسسة قرطبة، القاهرة: (٢٣٨/١)؛ أبو داود، سليمان، سنن أبي داود، تحقيق: محمد

محيي الدين، دار الفكر، (٢٧٧/٢). قال الشيخ الألباني: ضعيف

منه ، ويلحق الشبه بصاحب الفراش مباشرة ، ورواية أبي داود السابقة دليل على تعليق العقوبة على عدم وجود أيمان اللعان ، وإن عدم إلحاق النسب بشريك لأنه زان ، ولم يدع الولد ، والزاني لا يلحق به نسب ، فقد دل الحديث على اعتبار الشبه الذي يعتمد على القائف ، قرينة ، وأمارة ، وعلامة على النسب ، وفي البصمة الوراثية متحققة أكثر ، وأدق ، فالأخذ بها من باب الأولى^(٨٩) .

ثانياً: الإجماع

لقد اشتهر العمل بالقيافة في زمن عمر بن الخطاب ، وعلي بن أبي طالب ، وأن عمر كان يليط أولاد الجاهلية بمن استلاطهم ، (أي أنه كان يلصق بمن ادعاهم أي استلاطهم بمعنى ألحقهم ، إذا لم يكن له فراش)^(٩٠) ، فقد فعل عمر ، وعلي - رضي الله عنهما - ذلك بحضور من الصحابة ، ولم ينكر عليهما أحد ، فكان إجماعاً^(٩١) ، وبهذا قال أبو موسى الأشعري ، وابن عباس ، وأنس بن مالك ، وسعيد بن المسيب - رضي الله عنهم - وهو قول جمهور الأمة ، فدل هذا على الإجماع^(٩٢) .

ثالثاً: المعقول

إن إثبات النسب بالقيافة يستند إلى إدراك أمور خفية ، ورأي راجح ، وظن غالب ، وأمارة ظاهرة بقول أهل الخبرة فقبوله أولى ، وهذه الأمور توجب للنفس

(٨٩) الزحيلي، وسائل الإثبات: (ص ٥٤٦).

(٩٠) ابن رشد، بداية المجتهد: (٥٣١/٢).

(٩١) ابن فرحون، تبصرة الحكام: (١٠٠٩/٢)؛ ابن قدامة، المغني: (٧٦٧/٥)؛ ابن القيم، الطرق الحكيمة:

(ص ١٩٨)؛ ابن حزم، المحلى: (١٨٣/١).

(٩٢) ابن رشد، بداية المجتهد: (٥٣١/٢)؛ الزرقاني، شرح الزرقاني على موطأ مالك، دار الفكر: (٢١/٤).

سكوناً فوجب اعتباره، كنقد الناقد، وتقويم المقوم، ورأي الخبير، والطبيب، والعقل يرجح قبول الولد لمن أشبهه الشبه البين، والشارع مُتشوف إلى اتصال الأنساب، وحفظها وعدم انقطاعها، ويترتب على النسب أحكام عدة، سواء أكانت في الميراث، أم النفقة، والحل والحرمة... فيعتمد على علم القيافة كالتقويم في المتلفات، ونفقة الزوجات^(٩٣).

ويجاء: إن القيافة ليست بعلم، لأنه لو كان علماً لأمكن اكتسابه كسائر العلوم، بل يعتمد فيه على الشبه، والحدس، والتخمين، فوجب أن يكون باطلاً كالكهانة، وغيره من العلوم التي لا تعتمد على أسس علمية وكذا القافة^(٩٤).

ورد الجمهور **(المؤيدون)**: أن أحكام النجوم، وغيرها عندما تثبت بالنصوص كما ثبتت القيافة تكون معتبرة، ومعتمدة، ومن أمثلتها: أوقات الصلاة، والكسوف، ثم إن هناك علومًا لا تكتسب كالعين، وقرض الشعر وغيرها من المواهب التي تنمو بالدراسة والتجربة والعلم^(٩٥).

كما أن الحنفية أنفسهم ألحقوا الولد بالزوج إذا عقد على زوجة، وهي في المشرق وهو في المغرب مع الجزم بعدم لقائها ولو لحظة، فالقافة علم من باب الاجتهاد فيعتمد عليه^(٩٦).

(٩٣) ينظر: الشافعي، الأم: (٣٤٦/٦)؛ ابن القيم، الطرق الحكمية: (٢١٧)؛ الطحاوي، شرح معاني الآثار: (١٦٢/٤)؛ ابن حزم، المحلى: (٢٤/١١)؛ الكعي، البصمة الوراثية: (ص ١٦٨).

(٩٤) أنور محمود، إثبات النسب: (ص ٥٤).

(٩٥) القراني، الفروق: (١٠٢/٤)؛ الزيلعي، تبين الحقائق، ط ١، ١٣١٣ هـ - القاهرة: (١٠٥/٣).

(٩٦) الزجيلي، وسائل الإثبات: (ص ٥٤٧).

واحتمج المانعون: إن كلاً من مدعي النسب يستلحق الطفل، والاستلحاق موجب للحقوق النسب، وقد اشتركا فيه، فيشتركان في نسب الطفل إليهما، ولا داعي لإلحاقه بأحدهما عن طريق القيافة^(٩٧).

ويجاب: إن هذا قد يكون صحيحاً لو لم يتميز أحدهما بأمر خارج عن الدعوى، أما إذا تميز بأمر آخر كالفراش، أو البينة كان الإلحاق به، كما لو تميز بالبينة، بل إن الشبه نفسه بينة من أقوى البينات، فإن الشبه اسم لما يبين الحق ويظهره، وظهور الحق هنا بالشبه، أقوى من ظهوره بشهادة من يجوز عليه الوهم، والغلط والكذب.

ويجاب: إن الشبه يكون معتمداً في حالة تساوي الفراشين، كما هو الحال لو وطئ اثنان جارية وحملت، ولم يدر الحمل من أيهما، واللعان يكون لما يشاهده الزوج من زوجته، فهما بابان متباينان، وبناءً عليه ليس للزوج أن يعرض ولد زوجته على القافة، وإن الولد يلحق صاحب الفراش، ولو كان من زنا بإقرار الزوج، أو الزوجة، أو بقول القائف، ولا يقطع نسبه عنه إلا اللعان، فالفرق واضح بين وجود الفراش الصحيح، وبين تعدد الفراشين، قال القرافي: (بابان لا يسد أحدهما مسد الآخر)^(٩٨).

الرأي الراجح

بعد أن بينا آراء الفقهاء، وأدلتهم، ومناقشتها، واعتراضاتهم، وردود كل طرف فإننا نرجح ما ذهب إليه المجيزون، القائلون بثبوت النسب بالقيافة للآتي:

(٩٧) أنور محمود، إثبات النسب: (ص ٥٥).

(٩٨) القرافي، الفروق: (٢/٤)؛ الزحيلي، وسائل الإثبات: (ص ٥٤٧)؛ محمود، إثبات النسب: (ص ٥٣).

(أ) إن الحديث الصحيح الذي روته السيدة عائشة في إقراره ﷺ لقول القائف المدلجي، لأنه ﷺ لا يقر منكرا ومن المعلوم عند أهل الحديث إن الإقرار أحد أقسام السنة الثلاثة (القولية، والفعلية، والتقريرية)، ففي فرح الرسول، وابتهاجه، وعدم إنكار قول القائف دلالة على الأخذ بالقيافة؛ لأنه عليه السلام لا يقر منكرا.

(ب) قوة الأدلة التي استند عليها الجمهور سلفا، وخلفا، وأن أدلة الطرف الآخر لا تصل إلى قوة أدلة الجمهور ثم إنها ليست صريحة في الدلالة على المنع.

(ج) دلت الأحاديث الصحيحة، والصريحة على اعتبار القيافة حجة في إثبات النسب، وأقوال الصحابة، وأفعالهم وأقضيته، وهذا ما دل عليه القياس الصحيح والعرف، وهو الذي يستند إلى قواعد الشرع، وأصوله، كما أنه القول الذي يوافق روح الشريعة، ومقاصدها في حفظ الأنساب، فالشارع متشوف إلى إثبات الأنساب وعدم انقطاعها ولو بطريق ضعيف، قال ابن فرحون: (حكم رسول ﷺ، وخلفاؤه من بعده بالقيافة وجعلها دليلا على ثبوت النسب، وليس فيها إلا مجرد الأمارات، والعلامات) (٩٩).

(د) اهتمام الشريعة الغراء بالنسب، والأنساب، والعناية بحفظها، وصيانتها مهما تعددت الظروف، وأشكلت الملابس، فكان الأحوط الأخذ بالقيافة المعتمدة على الحس، والبصر، ومطابقة الشبهين.

(هـ) إن العمل بالقيافة لا يكون ألا حيث لا دليل أقوى منها كالفراش، والبيئة فهو لا يتعارض مع الأدلة المثبتة للنسب.

(٩٩) ابن فرحون، تبصرة الحكام: (١١٣/٢).

(و) إن حديث أبي هريرة -رضي الله عنه -الذي استدل به الحنفية دليل على أن الولد يأتي عادة مشابها لأصوله من حيث الجملة ، فهو دليل على القيافة لا على إنكارها.

(ز) روي بما لا يجعل مجالا للشك أن عمر أخذ بالقيافة ، وعمل بها دون نكير من أصحابه ، وما نقله الحنفية -مع صحته - لا يدل على نفي العمل بالقيافة في إثبات النسب باعتبار أن حكم عمر كان من باب العقوبة للشريكين^(١٠٠).

(ح) أن الحقائق العلمية تمنع أن ينسب الولد لأكثر من أب ، فكانت القافة في عصور مضت دليلاً في إثبات النسب ، فكان ذلك مخرجاً شرعياً ينسجم مع روح الشريعة ، ومقاصدها في حفظ الأنساب كما ينسجم مع الحقائق ، وينع انتساب الولد لأكثر من أب^(١٠١).

وبناء على ذلك فإن البصمة الوراثية من الناحية العملية تعد وسيلة لا تكاد تخطئ في التحقق من الوالدية البيولوجية ، والتحقق من الشخصية ، ولا سيما في مجال الطب الشرعي ، وهي ترقى إلى مستوى القرائن القوية التي يأخذ بها أكثر الفقهاء في غير قضايا الحدود الشرعية ، وتمثل تطوراً عصبياً عظيماً في مجال القيافة التي يذهب إليها جمهور الفقهاء في إثبات النسب المتنازع فيه ، ولذلك ترى الندوة أن يؤخذ بها في كل ما يؤخذ فيه بالقيافة من باب أولى^(١٠٢).

وعلى ذلك يجوز العمل بالبصمة الوراثية لإثبات نسب المجهول بالضوابط الشرعية المقررة لقرينة القيافة ، ومنها الاكتفاء برأي خبير واحد كالكائف العدل

(١٠٠) ابن الهمام ، شرح فتح القدير : (٥٣/٥).

(١٠١) السرخسي ، المبسوط : (٦٩/١٧) .

(١٠٢) ملخص أعمال الحلقة النقاشية حول حجية البصمة الوراثية في إثبات النسب : (ص٤٦) .

الذكر، والعمل بها مقصور على حالة التنازع في الإثبات، وعدم الدليل الأقوى، وعند تعارض الأدلة^(١٠٣).

وقال د. الأشقر: (وقياس تقنية الهندسة الوراثية على القياس صحيح في هذا الباب، وليس هو عندي من القياس المساوي بل تقنية الهندسة الوراثية أولى بالبصمة، والصدق، فينبغي أن تكون أرجح من القياس والتي فيها أن القائف يتكلم عن فراسة، وحس وتخمين، بل قد يقول الشيء ثم يرجع عنه إذا رأى الشبه منه)^(١٠٤).

ومع قول هؤلاء الفقهاء في مصداقية البصمة الوراثية، إلا أنهم اشترطوا أن تتوافر فيها الشروط، والضوابط الآتية:

١ - أن تكون النتائج الطبية متفقة مع العقل، والمنطق، والحس والواقع، فلا يمكن أن تثبت البصمة الوراثية نسب من لا يولد مثله لصغر سنه، أو لكونه مقطوع الذكر والاثنيين، فمثل هذه الحالات تكون البصمة الوراثية قد اعترها الخطأ، وخالفت المنطق، والعقل.

٢ - أن تكون أوامر التحاليل الطبية للبصمة الوراثية بناءً على أوامر من له سلطة ولي الأمر، حتى يقلل باب التلاعب، وأتباع الأهواء، والظنون.

٣ - أن تكون المختبرات التي يجري فيها فحص البصمة الوراثية تابعة للدولة، أو تشرف عليها إشرافاً مباشراً، مع توافر الضوابط العلمية المعتمدة عالمياً في هذا المجال. وأن يكون الأشخاص الذين يعملون في المختبرات الخاصة بالبصمة الوراثية

(١٠٣) عدد من العلماء والباحثين، ندوة القضاء الشرعي في العصر الحاضر الواقع والمأمول في الفترة الواقعة

بين ١٢-١٣-١٤ ربيع الأول ١٤٢٧هـ. قام بجمعها وتنسيقها: أبو إبراهيم الذهبي: (١٨/٥٠)

(١٠٤) الأشقر، محمد سليمان، إثبات النسب بالبصمة الوراثية: (ص ٤٥٦).

تتوافر فيهم الخبرات ، والمؤهلات العلمية الكاملة ، القدرة على الأعمال المخبرية ، وشروط قبول الشهادة كما في القائف.

٤ - ينبغي عليهم استخدام أحدث الأجهزة ، وأفضلها عند إجراء التحاليل الخاصة بالبصمة الوراثية ، وأن يقوموا بإجراء التجربة الواحدة مرات عدة للتأكد من صحة النتائج ، ودقتها.

٥ - توثيق كل خطوة من خطوات التحليل بدءاً من نقل العينات ، ومراعاة الأمانة في نقلها ، وأن تكون من الشخص المعني إلى ظهور النتائج ، حرصاً على سلامة العينات ، وضماناً لصحة نتائجها ، كما ينبغي حفظ الوثائق كافة ، والنتائج للرجوع إليها عند الحاجة^(١٠٥).

كما أقر مجلس المجمع الفقهي الإسلامي في دورته السادسة عشرة المنعقدة بمكة المكرمة ، في المدة من ٢١ - ٢٦ / ١٤٢٢ هـ الذي يوافق من ٥ - ١٠ / ١ / ٢٠٠٢ م ما يأتي :

يجوز الاعتماد على البصمة الوراثية في مجال إثبات النسب في الحالات التالية :

أ) حالات التنازع على مجهول النسب بمختلف صور التنازع التي ذكرها الفقهاء ، سواء أكان التنازع على مجهول النسب بسبب انتفاء الأدلة أو تساويها ، أم كان بسبب الاشتراك في وطء الشبهة ونحوه .

(١٠٥) ينظر: الكعي، البصمة الوراثية: (ص ٣٣، ٣٤)؛ نجم عبد الواحد، البصمة الوراثية وتأثيرها على النسب: (ص ١٦). ملخص أعمال الحلقة النقاشية حول البصمة الوراثية: (ص ٤٨)؛ مناقشات المجمع الفقهي برباطة العالم الإسلامي في دورته الخامسة عشرة، مضاء منجد، دور البصمة الوراثية في الإثبات الجنائي، الرياض، ٢٠٠٧ م: (ص ١٥ وما بعدها).

ب) حالات الاشتباه في المواليد في المستشفيات، ومراكز رعاية الأطفال ونحوها، وكذا الاشتباه في أطفال الأنابيب.

ج) حالات ضياع الأطفال واختلاطهم، بسبب الحوادث أو الكوارث أو الحروب، وتعذر معرفة أهلهم، أو وجود جثث لم يمكن التعرف على هويتها، أو بقصد التحقق من هويات أسرى الحروب، والمفقودين.

وبناء على ما سبق يمكننا الاحتجاج بالبصمة الوراثية كقرينة يعتمد عليها في إثبات النسب في حالة عدم توافر الأدلة الأقوى منها، كفراش الزوجية، والشهادة، والاستلحاق، أو وجود دليل أقوى منها يعارضها، أو يثبت عكس مدلولها صيانة للأنساب، والمحافظة عليها من الضياع، والاختلاط. والحمد لله رب العالمين

الخاتمة

فقد توصل البحث إلى النتائج الآتية :

أولاً: أثبت البحث مشروعية البصمة الوراثية كقرينة يعتمد عليها في إثبات النسب في حالة عدم توافر الأدلة الأقوى منها، كفراش الزوجية، والشهادة، والاستلحاق، أو وجود دليل أقوى منها يعارضها، أو يثبت عكس مدلولها صيانة للأنساب، والمحافظة عليها من الضياع، والاختلاط.

ثانياً: لا اعتبار للبصمة الوراثية في نفي النسب ، لأن الشريعة لا تعرف طريقاً لنفي الولد إلا اللعان لما فيها (البصمة الوراثية) من مصادمة للنصوص الثابتة ومخالفة لإجماع الأمة.

ثالثاً: اهتم الإسلام بالأنساب وجعله من أهم مقاصده حيث حرمت أن يتخلى الإنسان عن نسبه أو أن ينسب إلى غير أبيه (التبني).

رابعاً: إن القيافة طريق معتبر لإلحاق النسب ويمكننا التأكد من ذلك عن طريق البصمة الوراثية ، فإذا وافق قول القائف الفحوصات المخبرية فيها ونعمت ، وإن خالفت تقدم البصمة الوراثية على قول القائف ؛ ذلك أن القائف يعتمد على الخبرة والشبه في حين أن البصمة الوراثية تعتمد على أسس علمية ، وأن نسبة صحتها تزيد عن ٩٩٪.

خامساً: تعد قرينة البصمة الوراثية قرينة مستقلة يعتمد عليها في إثبات النسب ، على أن لا يوجد دليل يعارضها أو يثبت عكس مدلولها ، ولا يجوز استخدامها لغرض التأكد من صحة النسب الثابت ، لما يترتب عليه من سوء العشرة وسوء العلاقات الزوجية وغيره من مفساد.

المصادر والمراجع مرتبة هجائياً:

[١] **إثبات النسب بطريق القيافة** ، أنور محمود. دبور ، أنور محمود ، الناشر ، دار الثقافة العربية ، القاهرة ، ١٩٨٥ .

[٢] **إثبات النسب بالبصمة الوراثية** ، الأشقر ، محمد سليمان ، منشور على الموقع

الآتي : islamtoday.net/bohooth

- [٣] إحكام الأحكام شرح عمدة الإحكام، ابن دقيق العيد، تقي الدين أبو الفتح محمد بن علي. مكتبة السنة، القاهرة، ١٩٩٧.
- [٤] الاستذكار، ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله، دار الكتب العلمية، بيروت، ط، ٢٠٠٠.
- [٥] الاستنساخ بين العلم والدين، مصباح، عبد الهادي، الدار العربية، بيروت، ١٩٩٩، ط ٢.
- [٦] الإقناع، الحجاوي، موسى.
- [٧] الأم، الشافعي، محمد بن إدريس، دار الفكر للطباعة والنشر، ط ٢، ١٩٨٣م.
- [٨] الإنصاف المرداوي، سليمان، تحقيق: محمد الفقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- [٩] البحر الرائق، ابن نجيم، ط ٢، مطبعة السنة المحمدية.
- [١٠] البحر الزخار، المرتضى، أحمد بن يحيى، مؤسسة الرسالة، ط ٢، ١٩٧٥، بيروت.
- [١١] بدائع الصنائع، الكاساني، علاء الدين بن أبي بكر، دار الكتاب العربي، ١٩٨٢، بيروت.
- [١٢] بداية المجتهد، ابن رشد، محمد بن احمد، نشر مكتبة الكليات الأزهرية، مصر، ١٣٨٦هـ.
- [١٣] البصمة الوراثية وأثرها على الأحكام الفقهية، الكعبي، خليفة، دار الجامعة، ٢٠٠٤م.

- [١٤] البصمة الوراثية وأثرها في الإثبات ، عمر بن محمد ، www.gulfkids.com
- [١٥] البصمة الوراثية وتأثيرها على النسب ، نجم عبد الواحد ، بحث مقدم للمجمع الفقهي برابطة العالم الإسلامي في دورته (١٥) عام ١٤١٩ هـ.
- [١٦] البصمة الوراثية وحجيتها في الإثبات ، هيثم شبانة ، منشور على الموقع الآتي :
www.brooonzyah
- [١٧] البصمة الوراثية وعلاقتها الشرعية ، الهلالي ، سعد الدين ، جامعة الكويت ، ٢٠٠١.
- [١٨] بعض النظريات الفقهية في البصمة الوراثية وتأثيرها على النسب ، باخطمة ، محمد عابد ، المجمع الفقهي لرابطة العالم الإسلامي في الدورة الخامسة عشرة عام ١٤١٩ هـ.
- [١٩] تاج العروس الزبيدي ، محيي الدين ، ط ١ ، المطبعة الخيرية - مصر - ١٣٠٦ هـ.
- [٢٠] تبصرة الحكام ، ابن فرحون ، برهان الدين ، مطبعة البابي ، ط ٢ ، ١٩٥٨ م.
- [٢١] تبين الحقائق ، الزيلعي ، فخر الدين عثمان بن علي ، ط ١ ، ١٣١٣ هـ ، دار الكتب الإسلامي ، القاهرة.
- [٢٢] مكان النشر القاهرة.
- [٢٣] التحليل البيولوجي للجينات البشرية ، عمر الأحمر ، جامعة الإمارات : (م ٤ ، ١٦٩٠).
- [٢٤] اتعريفات الجرجاني ، علي بن محمد ، تحقيق : إبراهيم الأبياري ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، ط ١ ، ١٤٠٥.

[٢٥] معجم لغة الفقهاء ، قلعة جي ، محمد رواس ، ط ١ ، ١٩٩٦ ، دار النفائس ، بيروت.

[٢٦] التفسير الكبير ، الرازي ، فخر الدين ، ، دار الكتب العلمية - بيروت ، ١٤٢١ هـ - ٢٠٠٠ م ، ط ١.

[٢٧] تقنيات البصمة الوراثية في قضايا النسب ، الخياط ، عبد القادر ، منشور على الموقع الآتي : www.djelfa.info

[٢٨] توظيف العلوم الجنائية لخدمة العدالة ، بدر خالد ، ، الكويت ، ط ١ ، ١٩٩٦.

[٢٩] الجامع لأحكام القرآن ، القرطبي ، أبو عبد الله محمد ، دار الكتاب ١٩٦٧.

[٣٠] حجية القرائن ، عزايزة ، عدنان ، في الشريعة الإسلامية ، ط ١ ، ١٩٩٠ ، دار عمار.

[٣١] الدراية في تخريج أحاديث الهداية ، ابن حجر العسقلاني ، أحمد ، تحقيق : عبد الله اليماني ، دار المعرفة ، بيروت.

[٣٢] الذخيرة ، القرافي ، شهاب الدين أحمد بن إدريس ، ، ط ١ ، بيروت ، ١٩٩٤ م.

[٣٣] روضة القضاة ، السمناني ، علي بن محمد ، ، تحقيق : صلاح الناهي ، مطبعة اسعد ، بغداد ١٩٧٠ م.

[٣٤] سنن أبي داود ، أبو داود ، سليمان ، ، تحقيق : محمد محيي الدين ، دار الفكر.

[٣٥] السنن الكبرى ، البيهقي ، أبو بكر احمد ، طبع دائرة المعارف النظامية في الهند ، ط ١ ، ١٣٤٤ هـ.

- [٣٦] شرائع الإسلام، الحلبي، جعفر بن الحسن، مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٧٨.
- [٣٧] شرح الزرقاني على موطأ مالك، الزرقاني، محمد بن عبد الباقي، دار الفكر.
- [٣٨] صحيح مسلم بشرح النووي، النيسابوري، مسلم بن الحجاج القشيري، دار الديان للتراث، القاهرة، ١٩٨٧.
- [٣٩] شرح فتح القدير، ابن الهمام، كمال الدين محمد بن عبد الواحد، مطبعة مصطفى محمد، القاهرة.
- [٤٠] صحيح البخاري، البخاري، محمد، دار ابن كثير، ١٩٨٧م، ط ٣، تحقيق: مصطفى البغا.
- [٤١] صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج، دار إحياء التراث، بيروت، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي.
- [٤٢] الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، ابن القيم الجوزية، محمد، دار إحياء العلوم، بيروت.
- [٤٣] الفتاوى في القرآن، شلتوت، محمود، دار الشروق، بيروت، ط ٨، ٢٠٠١م.
- [٤٤] فتح الباري، ابن حجر، شهاب الدين، مطبعة البابي، مصر، ١٩٥٩.
- [٤٥] الفروق القرآني، أحمد بن إدريس، ط ٢، ١٣٤٦، دار إحياء التراث.
- [٤٦] القاموس الفقهي، أبو حبيب، سعد، دار الفكر، سوريا، ط ١، ١٩٩٨.
- [٤٧] القاموس المحيط، الفيروز آبادي، مجد الدين، دار إحياء التراث، بيروت، ط ٢، ٢٠٠٠م.

[٤٨] القوانين الفقهية، ابن جزي، ، تحقيق: عبد الكريم الفضيلي، المطبعة العصرية، ط ١، ٢٠٠٠م بيروت.

[٤٩] لسان العرب، ابن منظور، محمد بن مكرم، دار صادر، بيروت، ط ١.

[٥٠] المبسوط، السرخسي، شمس الدين، ، ط ٢، دار المعرفة بيروت.

[٥١] المحلى، ابن حزم، محمد علي بن احمد الطاهري، دار الجيل، بيروت..

[٥٢] مختار الصحاح، الرازي، محمد بن أبي بكر، ، ط ١، ١٩٩٦م، دار عمار، الأردن.

[٥٣] المدونة، الإمام مالك، ، دار صادر، بيروت.

[٥٤] مسند الإمام أحمد بن حنبل، أحمد بن حنبل، ، مؤسسة قرطبة، القاهرة.

[٥٥] مسند الطيالسي، الطيالسي، سليمان، دار المعرفة، بيروت.

[٥٦] مسند الإمام أحمد بن حنبل، أحمد بن حنبل، مؤسسة قرطبة، القاهرة، مصر.

[٥٧] المصباح المنير الفيومي، احمد بن علي، ، ط ٦، المطبعة الأميرية، القاهرة.

[٥٨] المصباح المنير، الفيومي، أحمد بن محمد، ، المكتبة العلمية، بيروت.

[٥٩] معالم السنن على مختصر سنن أبي داود، الخطابي، أحمد.

[٦٠] المعجم الوجيز، مجمع اللغة العربية، ، ط ١، دار التحرير، ١٩٨٠.

[٦١] المعجم الوسيط، إبراهيم مصطفى، تحقيق: مجمع اللغة العربية، دار الدعوة.

[٦٢] مغني المحتاج، الشربيني، محمد الخطيب، ، دار الفكر، بيروت.

[٦٣] المغني، ابن قدامة، عبد الله، ، دار الفكر، بيروت، ط ١، ١٤٠٥.

[٦٤] المقاصد الشريعة الإسلامية، ابن عاشور، محمد، تحقيق: محمد الميساوي، دار النفائس، ط ٢، ٢٠٠١م، عمان.

[٦٥] ملخص أعمال الحلقة النقاشية حول البصمة الوراثية، مناقشات المجمع الفقهي برابطة العالم الإسلامي في دورته الخامسة عشرة، مضاء منجد، دور البصمة الوراثية في الإثبات الجنائي، الرياض، ٢٠٠٧م.

[٦٦] من طرق الإثبات في الشريعة والقانون، أحمد عبد المنعم، دار الفكر العربي، القاهرة، ط ١، ١٩٦٥.

[٦٧] مناقشات جلسة المجمع الفقهي لرابطة العالم الإسلامي، ابن باز، ، بشأن البصمة الوراثية بدورته الخامس عشرة.

[٦٨] المنجد في اللغة والإعلام، دار الشروق، بيروت، ط ٣٨، ٢٠٠٠م.

[٦٩] المهذب، الشيرازي، إبراهيم بن علي، دار الفكر، بيروت.

[٧٠] الموافقات، الشاطبي، أبو إسحاق، ، ط ٢، ١٩٧٥م، دار المعرفة، بيروت.

[٧١] الموطأ، مالك بن أنس، ، تحقيق: محمد مصطفى الأعظمي، تحقيق: سالم محمد عطا، محمد علي معوض، مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان، ط ١، ٢٠٠٤م.

[٧٢] ندوة القضاء الشرعي في العصر الحاضر الواقع والمأمول عدد من العلماء والباحثين، في الفترة الواقعة بين ١٢ - ١٣ - ١٤ ربيع الأول ١٤٢٧هـ. قام بجمعها وتنسيقها: أبو إبراهيم الذهبي.

[٧٣] ندوة الوراثة والهندسة الوراثية، الكويت، المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية، ٢٣ - ٢٥ جمادى الآخرة، ١٤١٩هـ: (١٠٥٠/٢).

[٧٤] النسب في الإسلام والأرحام البديلة، الجندي، أحمد، دار الكتب القانونية، مصر، ٢٠٠٣م.

[٧٥] نصب الراية، الزيلعي، عبدالله بن يوسف، ، تحقيق محمد يوسف البنوري، دار الحديث، مصر، ١٣٥٧.

[٧٦] نصر فريد، مقال بعنوان: هل (D).N).A. بديلاً عن اللعان، منشور على الموقع الاتي: www.almaalina.com.

[٧٧] نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، الرملي، شمس الدين محمد، ، دار الفكر للطباعة، ١٩٨٤م، بيروت.

[٧٨] نيل الأوطار، الشوكاني، محمد بن علي بن محمد، دار الطباعة المنيرية.

[٧٩] وسائل الإثبات، الزحيلي، محمد، ، ط ١، ١٩٨٢، دار البيان.

**Authentic paternity genetic fingerprint
(Doctrinal study comparison)**

Dr. Jaber Ismail Ahajahjh¹, and Dr. Osama Hassan Rababah²

¹ Al al-Bayt University, Faculty of Shari

² Balqa Applied University

jaber1970@aabu.edu.jo

Abstract. The aim of this study to the statement (Authentic Legitimation fingerprint genetic: a doctrinal study comparison), in her three demands;, I knew in the first requirement of DNA, and showed what it is, and credibility, in the second requirement is known ratios, and demonstrated its importance in Islam, and the third requirement set out air conditioning idiosyncratic to fingerprint genetic, and authority to establish the descent, as it has proved Find the legality of DNA as evidence relied upon in proof of descent in the absence of evidence of the strongest ones scattered, and the acknowledgment, or proof to the contrary mention the maintenance of the genealogy, and preservation of the loss, and mixing.

Key words: DNA, descent, Qiyaafah.

المقاصد الاقتصادية في تشريع الزكاة "قراءة تحليلية لنصوص من القرآن والسنة"

د. عامر يوسف محمد العتوم

أستاذ مساعد - قسم الاقتصاد والمصارف الإسلامية

كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة اليرموك - اربد - الأردن

ملخص البحث. يهدف البحث إلى معرفة المقاصد الاقتصادية في تشريع الزكاة من خلال قراءة تحليلية لبعض نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية، فالزكاة عبادة مالية لأنها تتعلق بالمال وهي فريضة تؤخذ من الأغنياء وترد للفقراء ضمن شروط محددة. ومن خلال تحليل بعض نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية تبين أن لتشريع الزكاة مقاصد اقتصادية كثيرة، فللزكاة مقصد واضح في تقليل التفاوت في توزيع الثروة بين طبقات المجتمع من خلال إعادة توزيع الثروة من الأغنياء للفقراء، كما أن للزكاة مقصداً في زيادة الاستهلاك الكلي الناتج عن أثر إعادة التوزيع، ومن ناحية أخرى فإن فرض الزكاة من أهم محفزات الاستثمار، كما أن للزكاة مقصداً واضحاً في محاربة الاكتناز المحرم، ناهيك عن مقصد الزكاة في زيادة معدل التشغيل، وبالمحصلة الحد من الركود الاقتصادي.

مقدمة

الحمد لله رب العالمين ، وأفضل الصلاة وأتم التسليم على المبعوث رحمة للعالمين سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه الطيبين الطاهرين...أما بعد ،

ما من تشريع من التشريعات ، إلا وله مقاصد يهدف إلى تحقيقها ، وغايات يرمي إلى الوصول إليها ، والشريعة الإسلامية باعتبارها تشريعاً سماوياً مصدره الوحي الإلهي لها مقاصد تهدف إلى تحقيقها ، وذلك بجلب المنافع للعباد ، ودفع المضار عنهم ؛ وفي ذلك إعانة لهم على القيام بوظيفة الخلافة في الأرض ، وعبادة الله وحده لا شريك له ، حيث يقول سبحانه وتعالى : ﴿ قَالَ عَسَىٰ رَبُّكُمْ أَن يُهْلِكَ عَدُوَّكُمْ وَيَسْتَخْلِفَكُمْ فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ ﴾^(١) ، ويقول جل شأنه : ﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾^(٢).

إن المقاصد التي تهدف الشريعة الإسلامية إلى تحقيقها تبدو واضحة في القرآن والسنة ، ومن أمثلة ذلك تأكيد الإسلام على حفظ المال من خلال إباحة الملكية الفردية والتأكيد على تداول المال بين فئات المجتمع. ومن النظم التي وضعها لأجل ذلك نظام الزكاة والإرث والضمان الاجتماعي ، ويبدو واضحاً أن الزكاة من التشريعات التي أكد عليها القرآن الكريم في كثير من المواقع ، منها قوله تعالى : ﴿ وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَّعْلُومٌ ﴿٢٤﴾ لِلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ ﴾^(٣). وقد دخلت حيز التطبيق منذ العهد النبوي وطوال التاريخ الإسلامي حتى يومنا الحاضر وحقت نتائج باهرة عند تطبيقها بدليل ما كتب

(١) سورة الأعراف، الآية ١٢٩.

(٢) سورة الذاريات، الآية ٥٦.

(٣) سورة المعارج، الآيات: ٢٤-٢٥.

عن الزكاة في العديد من الرسائل الجامعية، والبحوث والدراسات، والمجلات، ناهيك عن إقامة مؤسسات رسمية مستقلة خاصة بإدارة أموال الزكاة.

إن إيتاء الزكاة يقتضي دفع الحق المالي المفروض في المال على الوجه الذي تقرره الشريعة الإسلامية وفي ذلك يقول تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا﴾^(٤). وكما تشير الآية، فإن مقصد تشريع الزكاة هو تطهير النفس من الشح والبخل. ونظراً لأن الزكاة عبادة مالية فإن لتشريعها مقاصد أخرى أرادها المولى عز وجل سواء ما كان منها ظاهراً أو تلك التي لا يعلمها إلا الحق جل وعلا. ولعل أظهر مقاصد تشريع الزكاة هي المقاصد الاقتصادية، والتي ترتبط بشكل واضح بمقصد حفظ المال. ومن هنا برزت الحاجة إلى البحث في المقاصد الاقتصادية في تشريع الزكاة، من خلال تحليل بعض نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية باستخدام بعض أدوات التحليل الاقتصادي.

مشكلة البحث

تكمن مشكلة البحث في محاولة الإجابة عن الأسئلة التالية:

أولاً: هل يقتصر مقصد تشريع الزكاة على تزكية وتطهير النفس؟

ثانياً: ما علاقة تشريع الزكاة بمقصد حفظ المال؟

ثالثاً: هل لتشريع الزكاة مقاصد اقتصادية يمكن استنباطها من نصوص القرآن

الكريم؟

رابعاً: هل لتشريع الزكاة مقاصد اقتصادية يمكن استنباطها من نصوص السنة

النبوية؟

(٤) سورة التوبة، الآية ١٠٣.

أهمية البحث

إن البحث في موضوع المقاصد الاقتصادية في تشريع الزكاة يكتسب الأهمية من خلال ما يلي :

أولاً: في تحقق المقاصد الاقتصادية للزكاة يعني تأثيرها على العديد من المتغيرات الاقتصادية ذات الصلة، وفي ذلك تأكيد على أن الشريعة الإسلامية سبقت كل التشريعات الوضعية في المجالات المتعددة، وهي التشريع الأصح والأفضل للبشرية خصوصاً في ميدان الاقتصاد.

ثانياً: أهمية التمعن والتفكر في نصوص القرآن والسنة، والربط بينها، وعدم الاختصار على التفسير الظاهري للنص؛ سعياً وراء الوصول إلى مقاصد التشريع غير الظاهرة، وما لذلك من دور في بناء صورة أكثر وضوحاً أو عمقاً عن مقاصد التشريع لاسيما الاقتصادية.

ثالثاً: أهمية دراسة المتغيرات الاقتصادية عموماً؛ فالإقتصاد هو عصب الحياة؛ لارتباطه بالعديد من الموضوعات الحيوية كاستغلال الموارد وتحسين الاستثمار وترشيد الاستهلاك، إضافة إلى تحسين هيكل التوزيع، ناهيك عن موضوعات البطالة، والفقر، والكساد، والانتعاش الاقتصادي، وغيرها.

منهجية البحث

سيعتمد الباحث من أجل الوصول إلى هدف البحث على المنهج التحليلي، والمنهج الاستقرائي. وبالنسبة لمصادر المعلومات فإن البحث سيعتمد على نصوص مختارة من القرآن الكريم، ونصوص مختارة من السنة النبوية المقتبسة من كتب الحديث المعروفة، إضافة إلى بعض الكتب والمقالات ذات العلاقة. أما بالنسبة لهيكل البحث فيشمل: المقدمة، مشكلة البحث، أهمية البحث، منهجية البحث، إضافة البحث،

بالإضافة إلى ثلاثة مباحث، المبحث الأول: مقاصد الشريعة الإسلامية - مقدمة عامة، ويتضمن مطلبين هما: (تعريف مقاصد الشريعة الإسلامية، طرق إثبات المقاصد)، والمبحث الثاني: الزكاة: مفهومها وعلاقتها بمقصد حفظ المال، ويتضمن مطلبين هما: (مفهوم الزكاة، علاقة الزكاة بمقصد حفظ المال)، والمبحث الثالث: المقاصد الاقتصادية لتشريع الزكاة، ويتضمن ستة مطالب، وهي: (مقصد الزكاة في تقليل التفاوت في توزيع الدخل، مقصد الزكاة في زيادة مستوى الاستهلاك الكلي، مقصد الزكاة في حفظ المال وتنميته، مقصد الزكاة في محاربة الاكتناز المحرم، مقصد الزكاة في زيادة معدل التشغيل، مقصد الزكاة في الحد من الركود الاقتصادي). وأخيراً النتائج.

إضافة البحث

تكمن إضافة البحث في الأمور الآتية:

أولاً: توضيح علاقة فريضة الزكاة - وهي أحد أركان الإسلام الخمسة - بمقصد حفظ المال.

ثانياً: التحقق أو الثبوت من المقاصد الاقتصادية لتشريع الزكاة اعتماداً على نصوص من القرآن الكريم والسنة النبوية، وليس بالاعتماد على الكتابات النظرية، فنصوص القرآن والسنة هي من أهم طرق إثبات المقاصد.

ثالثاً: التأكيد على أن للزكاة مقاصد أصلية، تتوافق مع مقصد حفظ المال (كثقل التفاوت في توزيع الدخل، ومحاربة الاكتناز، وحفظ المال وتنميته)، ومقاصد تبعية تتعدى مقصد حفظ المال (كزيادة مستوى الاستهلاك الكلي، وزيادة مستوى الاستثمار، وزيادة معدل التشغيل، والحد من الركود الاقتصادي)، يتم التوصل إليها اعتماداً على التحليل الاقتصادي.

المبحث الأول: مقاصد الشريعة الإسلامية - مقدمة عامة

المطلب الأول: تعريف مقاصد الشريعة الإسلامية

المقاصد في اللغة: جمع مقصد، والمقصد: مصدر ميمي مشتق من الفعل قصد، فيقال قصد يقصد قصداً ومقصداً، وعليه فإن المقصد له عدة معان لغوية منها^(٥):

١ - الاعتماد والتوجه واستقامة الطريق، يقول تعالى: ﴿وَعَلَى اللَّهِ فَصَدُّ السَّبِيلِ﴾^(٦).

٢ - التوسط وعدم الإفراط والتفريط، يقول تعالى: ﴿وَأَقْصِدْ فِي مَشْيِكَ وَأَغْضُضْ مِنْ صَوْتِكَ﴾^(٧).

٣ - العدل والإنصاف، وغيرها من المعاني.

وفي الاصطلاح لم يعرف عند العلماء الأوائل تعريف واضح أو محدد لمقاصد الشريعة الإسلامية، وإنما وجدت بعض كلمات تتعلق بمضمونها أو أقسامها منها: الكلليات الخمس، أو الحكم أو الأسرار أو العلل وغيرها. أما لدى العلماء المعاصرين فقد حظيت مقاصد الشريعة الإسلامية باهتمام خاص في العديد من فروع الشريعة الإسلامية، وعلى سبيل التمثيل وليس الحصر يعتبر الخياط أن مقاصد الشريعة هي أهدافها وغاياتها^(٨)، أما الشيخ ابن عاشور فيعرف مقاصد التشريع العامة: أنها المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها بحيث لا تختص

(٥) لمزيد من التفصيل انظر: زياد حميدان، مقاصد الشريعة الإسلامية - دراسة أصولية وتطبيقات فقهية، ص ١٢-١٦، د.ت.

(٦) سورة النحل، الآية ٩.

(٧) سورة لقمان، الآية ١٩.

(٨) عبد العزيز الخياط، مقاصد الشريعة وأصول الفقه، ص ١٧، ٢٠٠٠م.

ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة^(٩). ويعرف القرضاوي مقاصد الشريعة على أنها الغايات التي تهدف إليها النصوص من الأوامر والنواهي والاباحات وتسعى الأحكام الجزئية إلى تحقيقها في حياة المكلفين أفراداً وأسرّاً وجماعات وأمة^(١٠). ومن التعريفات الأخرى أن مقاصد الشريعة هي إقامة مصالح المكلفين الدنيوية والأخروية على نظام يكونون فيه عباداً لله اختياراً كما هم اضطراً^(١١). أما علّال الفاسي فيبين أن المراد بمقاصد الشريعة الغاية منها والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها^(١٢)، وغيرها من التعريفات. وفي الواقع أن هناك عدة تقسيمات لمقاصد الشريعة الإسلامية، ولكن يمكن تقسيمها من حيث قوة المقاصد إلى:

أولاً: الضروريات: وهي مصالح لا غنى عنها، ولا محيد عنها، ولا يمكن لحياة حقيقية منتظمة أن تكون بدونها^(١٣). بمعنى لو اختلت أو تعطلت كلها أو بعضها لاختل نظام الحياة، وقد حُصرت هذه الضروريات في خمسة مقاصد (الضروريات الخمس أو الكليات الخمس)، وهي: (الدين، والنفس، والنسل، والعقل، والمال)^(١٤).

ثانياً: الحاجيات: وهي المصالح والأمر التي تخفف على الناس أعباء وتبعات التكليف، وترفع الحرج والمشقة عنهم وتيسر لهم طرق المعاملات، وتبادل المصالح والحاجات، بحيث إذا تعطلت أو أصابها الخلل كلها أو بعضها وقع الناس في الحرج والمشقة من غير أن يختل نظام حياتهم.

(٩) محمد بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص ١٨١، ١٩٩٩ م.

(١٠) يوسف القرضاوي، دراسة في فقه مقاصد الشريعة بين المقاصد الكلية والنصوص الجزئية، ص ٢٠، ٢٠٠٥ م.

(١١) عز الدين بن زغبية، مقاصد الشريعة الخاصة بالتصرفات المالية، ص ٢٢، ٢٠١٠ م.

(١٢) علّال الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، ص ٧، ١٩٩٣ م.

(١٣) أحمد الريسوني، محاضرات في مقاصد الشريعة، ص ١٥٢، ٢٠٠٩ م.

(١٤) لمزيد من التفصيل انظر: زياد حميدان، مرجع سابق، ص ٨٧ - ٢٢١.

ثالثاً: التحسينيات: وهي المصالح أو الأمور التي تحسن بها حياة الناس وتكمل ولا يختل نظام الحياة لفقدائها أو اختلالها، كما هو الحال في فقد الضروريات ولا يلحقهم الحرج والمشقة، كما في حال فقد الحاجيات.

المطلب الثاني: طرق إثبات المقاصد

يمكن الاستدلال على مقاصد الشريعة الإسلامية بأحد الطرق التالية^(١٥):

أولاً: تتبع النصوص التي جاءت بتعليلات في القرآن والسنة لنعرف منها مقاصد الإسلام وأهدافه، منها قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾^(١٦)، أي أن الله جلّ وعلاً ما أرسل هذا النبيّ الكريم - صَلَوَاتُ اللَّهِ وَسَلَامُهُ عَلَيْهِ - إلى الخلائق إلا رحمة لهم؛ لئلاّ جاءهم بما يسعدهم ويألّون به كلّ خيرٍ من خير الدُّنيا والآخرة إن اتبعوه، ومن خالف ولم يتبع فهو الذي ضيّع على نفسه نصيبه من تلك الرحمة العظمى^(١٧)، وقوله تعالى في الغاية من تشريع الصيام: ﴿يَتَذَكَّرُ الَّذِينَ آمَنُوا كُنِبَ عَلَيْكُمْ الصِّيَامُ كَمَا كُنِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾^(١٨). ومثال ذلك من نصوص السنة قوله صلى الله عليه وسلم: الخلق عيال الله، فأحب الخلق إلى الله من

(١٥) انظر:

- يوسف القرضاوي، مرجع سابق، ص ٢٤-٢٧.

- محمد عبد العاطي محمد علي، المقاصد الشرعية وأثرها في الفقه الإسلامي، ص ٢١-٣٢، ٢٠٠٧م.

- محمد بن عاشور، مرجع سابق، ص ١٣٦-١٤١.

(١٦) سورة الأنبياء، الآية ١٠٧.

(١٧) محمد الأمين بن محمد المختار الشنقيطي، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، دار الكتب العلمية،

بيروت، ط ٣، ٢٠٠٦م، مجلد ٤، ص ٢٥٠.

(١٨) سورة البقرة، الآية ١٨٣.

أحسن إلى عياله^(١٩)، جاء في فيض القدير: إن في الحديث حثاً على فضل قضاء حوائج الخلق ونفعهم بما تيسر من علم أو مال أو جاه أو إشارة أو نصيح أو دلالة على خير أو إعانة أو شفاعته^(٢٠). أو مثل نهى الرسول صلى الله عليه وسلم عن بيع المرء على بيع أخيه، أو الخطبة على خطبة أخيه لئلا يحصل الضرر للآخر، كما جاء عن ابن عمر رضي الله عنهما: نهى النبي صلى الله عليه وسلم أن يبيع بعضكم على بيع بعض، ولا يخطب الرجل على خطبة أخيه حتى يترك الخاطب قبله أو يأذن له الخاطب^(٢١)، وغيرها من الآيات والأحاديث.

ثانياً: استقراء الأحكام الجزئية وتتبعها والتأمل فيها وضم بعضها إلى بعض للوصول من هذا الاستقراء إلى مقصد كلي. مثلاً إذا علمنا أن مقصد النهي عن المزابنة هو نفي الجهل بمقدار أحد العوضين، وإذا علمنا أن مقصد إباحة اشتراط السلامة من الغبن هو نفي الخديعة بين الناس بنص كلام الرسول صلى الله عليه وسلم استخلصنا مقصداً واحداً وهو إبطال الغرر في المعاولات، فلم يبق خلاف في أن كل تعاوض اشتمل على غرر في ثمن أو مضمن أو أجل هو تعاوض باطل. يقول الإمام الشاطبي مؤكداً على ذلك: "ودليل ذلك استقراء الشريعة والنظر في أدلتها الكلية والجزئية وما

(١٩) البيهقي، شعب الإيمان، ج ٦، حديث رقم ٧٤٤٨، ص ٢٥٢٧ / الطبراني، المعجم الأوسط، ج ٤، حديث رقم ٥٥٤١، ص ١٥٣ / ضعفه الألباني، انظر: محمد ناصر الدين الألباني، ضعيف الجامع الصغير وزيادته، حديث رقم ٢٩٤٦، ص ٤٣٢.

(٢٠) المناوي، فيض القدير شرح الجامع الصغير، للأحاديث النبوية بالترتيب الأبجدي، مكتبة مصر، ط ٢، ٢٠٠٣م، ص ٦٤٩.

(٢١) صحيح البخاري، باب لا يخطب على خطبة أخيه حتى ينكح أو يدع، حديث رقم ٥١٤٢، ص ٦٣٠ / صحيح مسلم، باب تحريم الخطبة على خطبة أخيه حتى يأذن أو يترك، حديث رقم ١٤١٢، ص ٤٦٩. والحديث بلفظ البخاري.

انطوت عليه من هذه الأمور العامة على حد الاستقراء المعنوي الذي لا يثبت بدليل خاص بل بأدلة منضاف بعضها إلى بعض مختلفة الأغراض بحيث ينتظم من مجموعها أمر واحد تجتمع عليه تلك الأدلة على حد ما ثبت عند العامة جود حاتم وشجاعة علي رضي الله عنه وما أشبه ذلك" (٢٢)

ثالثاً: القواعد الشرعية المجمع عليها، والتي ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالمقاصد مثل قاعدة المشقة تجلب التيسير، والأصل في هذه القاعدة قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ (٢٣). ويتخرج على هذه القاعدة جميع رخص الشرع وتخفيفاته. ومثل قاعدة: الضرورات تبيح المحظورات، وهذه قاعدة أصولية مأخوذة من قوله تعالى: ﴿وَقَدْ فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ﴾ (٢٤)، ومن تطبيقاتها جواز أكل الميتة عند المخمصة ونحو ذلك. وقاعدة درء المفسد أولى من جلب المصالح وغيرها من القواعد.

المبحث الثاني: الزكاة: مفهومها وعلاقتها بمقصد حفظ المال

المطلب الأول: مفهوم الزكاة

الزكاة لغة النماء والريع، يقال زكا يزكو زكاء (٢٥)، والزكاة في الشريعة حق يجب في المال. وقد عرفها الشيخ العثيمين رحمه الله على أنها: نصيب مقدر شرعاً في

(٢٢) أبو اسحق الشاطبي، الموافقات، ج ٢، ص ٥١، ١٩٨٠ م.

(٢٣) سورة البقرة، الآية ١٨٣.

(٢٤) سورة الأنعام، الآية ١١٩.

(٢٥) جمال الدين ابن منظور، لسان العرب، حققه وعلق عليه ووضع حواشيه عامر احمد حيدر، ج ١٤،

ص ٤٤٠، ٢٠٠٣ م.

مال معين يصرف لطائفة مخصوصة^(٢٦). وقد وردت في القرآن في مواضع كثيرة مقترنة بالصلاة، منها قوله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾^(٢٧)، وقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ﴾^(٢٨)، وقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾^(٢٩)، وغيرها من الآيات. كما بينت السنة النبوية مكانة الزكاة فعن ابن عمر رضي الله عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَشْهَدُوا أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ فَإِذَا فَعَلُوا ذَلِكَ عَصَمُوا مِنِّي دِمَاءَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ إِلَّا بِحَقِّ الْإِسْلَامِ وَحِسَابُهُمْ عَلَى اللَّهِ^(٣٠). وعن جرير بن عبد الله رضي الله عنه قال: بَايَعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى إِقَامِ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءِ الزَّكَاةِ وَالتُّصَحُّ لِكُلِّ مُسْلِمٍ^(٣١). وغيرها من الأحاديث.

والزكاة هي الركن الثالث من أركان الإسلام الخمسة، فرضت في العام الثاني من الهجرة، وتعد من أعمدة الدين التي لا يقوم إلا بها، وقد أكدت الآيات الكريمة

(٢٦) محمد بن صالح العثيمين، الشرح الممتع على زاد المستقنع، اعتنى به وخرج أحاديثه: أبو بلال جمال عبدالعال، دار ابن الهيثم، القاهرة، ٢٠٠٣م، مجلد ٢، ص ٥٨٨.

(٢٧) سورة التوبة، الآية ١٠٣.

(٢٨) سورة البقرة، الآية ٤٣.

(٢٩) سورة النور، الآية ٥٦.

(٣٠) صحيح البخاري، باب فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة، حديث رقم ٢٥، ص ١٣ / صحيح مسلم، باب الأمر بقتال الناس حتى يقولوا لا اله إلا الله محمد رسول الله، حديث رقم ٢٢، ص ٢٩. والحديث بلفظ البخاري.

(٣١) صحيح مسلم، باب بيان أن الدين النصيحة، حديث رقم ٥٦، ص ٣٨ / صحيح البخاري، باب هل يبيع حاضر لباد بغير أجر وهل يعينه أو ينصحه، حديث رقم ٢١٥٧، ص ٢٥٢. والحديث بلفظ مسلم.

فضل إيتاء الزكاة في عدة مواضع منها قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَءَاتَوْا الزَّكَاةَ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾^(٣٢). وقد بينت الآيات أن الزكاة تعتبر سبباً لنيل رحمة الله تعالى، يقول جل وعلا: ﴿وَرَحِمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ فَسَأَكْتُمِبَهَا الَّذِينَ يُنْقُونَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالَّذِينَ هُمْ بِآيَاتِنَا يُؤْمِنُونَ﴾^(٣٣). كما أن الزكاة شرط لاستحقاق نصر الله، يقول تعالى: ﴿وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَن يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾^(٣٤) الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَءَاتَوْا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَاللَّهُ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ^(٣٥). وفي موضع آخر من القرآن الكريم تعتبر الزكاة شرط لأخوة الدين، يقول تعالى: ﴿فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَءَاتَوْا الزَّكَاةَ فَإِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ﴾^(٣٥). وهي صفة من صفات المؤمنين وعُمار بيوت الله، وفي ذلك يقول تعالى: ﴿إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسْجِدَ اللَّهِ مَن ءَامَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَءَاتَى الزَّكَاةَ وَلَمْ يَحْشَ إِلَّا لِلَّهِ فَعَسَىٰ أُولَٰئِكَ أَن يَكُونُوا مِنَ الْمُهْتَدِينَ﴾^(٣٦). وفي سورة المؤمنون يعتبر دفع الزكاة من أسباب فلاح المؤمن، يقول الحق جل وعلا: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِلزَّكَاةِ فَاعِلُونَ﴾^(٣٧).

وبالمقابل فإن الآيات توعدت مانع وجاحد الزكاة، فقد قال تعالى: ﴿وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَبْخُلُونَ بِمَآءِ أَنَّهُمْ آلَهُمْ مِنْ فَضْلِهِ هُوَ خَيْرٌ لَّهُمْ بَلْ هُوَ شَرٌّ لَهُمْ سَيُطَوَّقُونَ مَا بَخِلُوا بِهِ يَوْمَ

(٣٢) سورة البقرة، الآية ٢٧٧.

(٣٣) سورة الأعراف، الآية ١٥٦.

(٣٤) سورة الحج، الآيات ٤٠-٤١.

(٣٥) سورة التوبة، الآية ١١.

(٣٦) سورة التوبة، الآية ١٨.

(٣٧) سورة المؤمنون، الآية ٤.

الْفَيْكَمَةِ ﴿٣٨﴾. ويقول الحق تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يَنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ ﴿٣٩﴾. والزكاة فريضة مالية تؤخذ من الأغنياء وترد للفقراء وتجب بشروطها في مال المسلم وهذه الشروط هي (الملك التام، النماء، بلوغ النصاب، الزيادة عن الحاجات الأصلية، حولان الحول) ﴿٤٠﴾.

المطلب الثاني: علاقة الزكاة بمقصد حفظ المال

شرعت الزكاة لحكم نفسية واجتماعية كثيرة، يمكن الاستدلال على بعضها من آيات القرآن الكريم، منها قوله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا﴾ ﴿٤١﴾، فالآية الكريمة تشير إلى أن الحكمة من تشريع الزكاة تكمن في أمرين: الأول: التطهير من الذنوب، والثاني: التزكية، أي الرفع من منازل المنافقين ﴿٤٢﴾، فقد أمر تعالى رسوله صلى الله عليه وسلم بأن يأخذ من أموالهم صدقة يطهرهم ويزكّيهم بها وقد أعاد بعضهم الضمير في أموالهم إلى الذين اعترفوا بذنوبهم وخلطوا عملاً صالحاً وآخر سيئاً ﴿٤٣﴾. وقد جعل الله تعالى الزكاة حقاً للفقراء في أموال الأغنياء، فقال في كتابه العزيز: ﴿وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَعْلُومٌ﴾ ﴿٤٤﴾، ومحصلة ذلك أن في فرض الزكاة اجتثاثاً للعداوة والبغضاء، وتقويةً للصلوات الاجتماعية بين الفقراء والأغنياء.

(٣٨) سورة آل عمران، الآية ١٨٠.

(٣٩) سورة التوبة، الآية ٣٤.

(٤٠) لمزيد من التفصيل حول شروط الزكاة وأقوال الفقهاء فيها، انظر: يوسف القرضاوي، فقه الزكاة - دراسة

مقارنة لأحكامها وفلسفتها في ضوء القرآن والسنة، ص ١٤٣ - ١٧٧، ج ١، ٢٠٠٦م.

(٤١) سورة التوبة، الآية ١٠٣.

(٤٢) تفسير الواحدي، ج ١، ص ٤٨٠.

(٤٣) تفسير ابن كثير، ج ٢، ص ٣٨٦.

(٤٤) سورة المعارج، الآيات ٢٤-٢٥.

وللزكاة خصوصية تميزها عن غيرها من العبادات تتمثل في أنها تتعلق بالمال، مما يجعل الحكمة من تشريعها تتجاوز الأبعاد النفسية والاجتماعية. وبما أن الزكاة عبادة مالية فإن لها علاقة بمقصد حفظ المال. وكما هو معلوم فإن الشريعة الإسلامية اعتبرت حفظ المال من الضرورات الخمس، وحفظ المال معناه إغناؤه وإثراؤه وصيانته من التلف والضياع والنقصان، والمال كما يقال قوام الأعمال؛ لذلك عد مقصداً شرعياً كلياً وقطعياً؛ لدلالة النصوص والأحكام عليه^(٤٥). وقد راعى الإسلام النزعة الفطرية للإنسان في حب التملك، فأباح الملكية الفردية وحث على اكتساب المال، وحفظه وتنميته. لكنه في نفس الوقت وضع تدابير لتدارك الآثار الضارة التي قد تنجم عن طغيان هذه النزعة من فقدان للتوازن الاجتماعي، وتداول للمال بين فئة قليلة من المجتمع. وفي هذا الإطار يقول السرخسي: اعْلَمْ بِأَنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى جَعَلَ الْمَالَ سَبَباً لِإِقَامَةِ مَصَالِحِ الْعِبَادِ فِي الدُّنْيَا^(٤٦). ومن الناحية العملية جعلت الشريعة الإسلامية لحفظ المال عدة وسائل، منها وسائل من جهة الوجود من خلال الحث على الكسب المشروع، ومنها وسائل من جهة العدم كحسن التدبير في حفظ المال من الضياع والتلف، من خلال تحريم الإسراف والتبذير، وتحريم الاعتداء على أموال الآخرين، وتوثيق الدين بالرهن، ومن الوسائل أيضاً العقوبات الرادعة، والتي تشمل إقامة الحد على السارق، وحد الحراية، وعقوبة النباش وعقوبة النشال، وعقوبة المختلس وعقوبة الغاصب، والحجر على من لا يحسن التصرف، وعلى الكبير السفه^(٤٧). ناهيك عن تحريم الاكتناز وتحريم الربا وتحريم الميسر. فالإسلام من خلال هذه التدابير

(٤٥) نور الدين الخادمي، علم المقاصد الشرعية، ص ٨٤، ٢٠٠١ م.

(٤٦) السرخسي، المبسوط، ص ١٠٨، ج ١١، ١٩٧٨ م.

(٤٧) زياد حميدان، مرجع سابق، ص ٢٠٩ - ٢٢٢.

يختلف اختلافاً جوهرياً عن الأنظمة الوضعية التي تركز على تنمية المال دون أن تعير اهتماماً للوسيلة التي تحقق بها ذلك. ومما لاشك فيه أن في مراعاة مقصد حفظ المال تمكيناً للمسلم من القيام بوظيفة الاستخلاف من خلال إدارة المال وفقاً لإرادة المولى عز وجل، وليس كما يريد البشر، يقول تعالى: ﴿وَأَنْفِقُوا مِمَّا جَعَلَكُمْ مُسْتَخْلِفِينَ فِيهِ﴾^(٤٨). وفي ضوء الطبيعة المالية لفريضة الزكاة، فمن الطبيعي أن تتوافق الزكاة مع مقصد حفظ المال من خلال بعض الوسائل سواءً من جانب الوجود أو من جانب العدم، وهذا ما سيتم توضيحه من خلال تحليل بعض نصوص القرآن الكريم، وبعض نصوص السنة النبوية في مطالب المبحث الثالث.

المبحث الثالث: المقاصد الاقتصادية لتشريع الزكاة

يتناول هذا المبحث مقاصد تشريع الزكاة في بعدها الاقتصادي، فهناك مقاصد اقتصادية أصلية تتوافق وتؤكد على مقصد حفظ المال (كتقليل التفاوت في توزيع الدخل، ومحاربة الاحتياز، وحفظ المال وتنميته)، وهناك مقاصد اقتصادية تبعية تتعدى التأكيد على مقصد حفظ المال (كزيادة مستوى الاستهلاك الكلي، وزيادة مستوى الاستثمار، وزيادة معدل التشغيل، والحد من الركود الاقتصادي). وهو ما سيتم توضيحه في المطالب الآتية من خلال تحليل بعض نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة.

المطلب الأول: مقصد الزكاة في تقليل التفاوت في توزيع الدخل

تعتبر عدالة توزيع الدخل من أهم الأهداف الاقتصادية التي يسعى المجتمع لتحقيقها، وبالنظر للزكاة فإن لها مقصداً في تقليل التفاوت في توزيع الدخل والثروة بين طبقات المجتمع، بحيث يصبح توزيع الدخل أكثر عدالة مما كان عليه قبل توزيع

(٤٨) سورة الحديد، الآية ٧.

الزكاة. ويفسر ذلك بأن الزكاة تؤخذ من الأغنياء وتعطى للفقراء (أحد مصارف الزكاة)، وآيات القرآن الكريم واضحة في هذا الشأن من خلال تحصيل الزكاة من الأغنياء، كما في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَّعْلُومٌ ۖ لِلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ ۝﴾^(٤٩). والحق المعلوم هو الزكاة^(٥٠)؛ لأن الحق المعلوم لا يكون إلا في المفروض وهو قول أكثر المفسرين^(٥١). وبالمقابل يعاد دفع الزكاة إلى مستحقيها من الفقراء والمساكين وغيرهم، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَمِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغُرَمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلَيْهِمْ حَكِيمٌ ۝﴾^(٥٢). فلفظة (إنما) تشير إلى الحصر في وقوف الصدقات على الثمانية أصناف^(٥٣)، والفقراء هم أحد هذه الأصناف المستحقة للزكاة^(٥٤).

وفي السنة النبوية المطهرة ما يؤكد هذا المعنى، فقد جاء في الحديث الذي رواه الإمام البخاري عن ابن عباس رضي الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم بعث معاذاً رضي الله عنه إلى اليمن... فأعلمهم أن الله قد افترض عليهم خمس صلوات في

(٤٩) سورة الماعز، الآيات ٢٤-٢٥.

(٥٠) تفسير الجلالين، ج ١، ص ٧٦٦.

(٥١) أضواء البيان، ج ٨، ص ٢٧٠.

(٥٢) سورة التوبة، الآية ٦٠.

(٥٣) الجامع لأحكام القرآن، مجلد ٤، ص ٥٠٠.

(٥٤) وقد اختلف العلماء في هذه الأصناف الثمانية هل يجب استيعاب الدفع لها أو إلى ما أمكن منها؟ على قولين (أحدهما) أنه يجب ذلك وهو قول الشافعي وجماعة، (والثاني) أنه لا يجب استيعابها بل يجوز الدفع إلى واحد منها ويعطى جميع الصدقة مع وجود الباقي وهو قول مالك وجماعة من السلف والخلف منهم عمر وحذيفة وابن عباس وأبو العالية وسعيد بن جبير وميمون بن مهران. انظر في ذلك: تفسير ابن كثير، ج ١، ص ٢٥٧.

كُلَّ يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ، فَإِنْ هُمْ أَطَاعُوا لَدَيْكَ فَأَعْلَمَهُمْ أَنَّ اللَّهَ قَدْ افْتَرَضَ عَلَيْهِمْ صَدَقَةً فِي أَمْوَالِهِمْ تُؤْخَذُ مِنْ أَغْنِيَائِهِمْ وَتُرَدُّ عَلَى فُقَرَائِهِمْ^(٥٥).

والمعنى المقصود مما تقدم أنه إذا كان للفقير - وهو الذي ليس له مال ولا قدرة على الكسب^(٥٦) - نصيب من الزكاة، فإن للزكاة مقصداً في إعادة توزيع الدخل أو الثروة من فئة الأغنياء إلى فئة الفقراء، وبالتالي تقليل التفاوت في توزيع الدخل بين الفئتين، وهو ما تساهم به الزكاة بشكل دوري، وهذا مما يتوافق مع مقصد حفظ المال، بأن لا يبقى المال محصوراً في أيدي فئة معينة، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿كَئِنْ لَا يَكُونْ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ﴾^(٥٧). ودفع الزكاة عموماً هو من أهم ما يميز النظام الاقتصادي الإسلامي مقارنة بالنظام الرأسمالي، الذي تحكمه أهواء الأفراد وميولهم فيما يتعلق بحجم وأوجه الإنفاق عموماً.

المطلب الثاني: مقصد الزكاة في زيادة مستوى الاستهلاك الكلي

يرتبط مقصد الزكاة في زيادة مستوى الاستهلاك الكلي بمقصد الزكاة في تقليل التفاوت في توزيع الدخل. فكما هو معلوم في النظرية الاقتصادية أن منفعة وحدة النقد في يد الفقير المحتاج أعظم من منفعة وحدة النقد ذاتها في يد الغني كما يقرر قانون تناقص المنفعة الحدية، ولهذا أصل شرعي في الحديث النبوي، الذي جاء فيه عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم سبق درهم مائة ألف قالوا: يا رسول الله وكيف قال: رجل له درهمان فأخذ أحدهما فتصدق به ورجل له مال كثير فأخذ

(٥٥) صحيح البخاري، باب وجوب الزكاة، حديث رقم ١٣٠٤، ص ٥٩٢.

(٥٦) أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ص ٣٠٢، ٢٠٠٤م.

(٥٧) سورة الحشر، الآية ٧.

من عرض ماله مائة ألف فتصدق به^(٥٨). ومن حساب المقاصّة بين وحدات المنفعة التي يفقدها الأغنياء الذين يدفعون الزكاة، ووحدات المنفعة التي يكسبها الفقراء الذين يأخذون الزكاة، يلاحظ أن رفاهية المجتمع (المنفعة الكلية للمجتمع) تكون بوضع أفضل مع تطبيق الزكاة^(٥٩).

إن التناقص في المنفعة الحدية عند الأغنياء يؤدي إلى تناقص الميل الحدي للاستهلاك، وعند الفقراء يؤدي إلى تزايد الميل الحدي للاستهلاك^(٦٠)، مما يعني أن الميل الحدي للاستهلاك لذوي الدخل المرتفعة (الأغنياء) أقل من الميل الحدي للاستهلاك لذوي الدخل المتدنية (الفقراء)، وبالتالي فإن إعادة توزيع الدخل لصالح الفقراء الذين يرتفع لديهم الميل الحدي للاستهلاك عن غيرهم من الأغنياء ينعكس أثره على زيادة الاستهلاك الكلي، ومعنى ذلك أنه لو لم تدفع الزكاة وبقيت الأموال بيد الأغنياء لكان مستوى الاستهلاك أدنى نسبياً. ولتوضيح هذه الفكرة نفترض أن شكل دالة الاستهلاك قبل دفع الزكاة كالآتي:

$$س = س٠ + م ل$$

حيث إن: س (الاستهلاك الكلي)، س٠ (الاستهلاك المستقل الذي لا يعتمد على الدخل)، م (الميل الحدي للاستهلاك)، ل (الدخل الكلي).

أما في ظل دفع للزكاة، فيفترض أن المجتمع المسلم ينقسم إلى ثلاث فئات: فئة تستحق الزكاة (مثلة بالفقراء) وفئة تدفعها (مثلة بالأغنياء)، وفئة لا يجب عليها دفع

(٥٨) سنن النسائي الكبرى، باب صدقة جهد المقل، حديث رقم ٢٣٠٧، ص ٣٢.

(٥٩) عبد الجبار السبهاني، عدالة التوزيع والكفاءة الاقتصادية في النظم الوضعية والإسلام - نظرة مقارنة،

ص ٢١٥، ٢٠٠١ م.

(٦٠) أحمد إسماعيل يحيى، الزكاة عبادة مالية وأداة اقتصادية، ص ٢٢٦، ١٩٨٦ م.

الزكاة لعدم ملك نصاب زائد عن الحاجة ولا تستحق الزكاة لاغنائها عنها. بحيث يكون الاستهلاك الكلي في المجتمع هو مجموع استهلاك جميع الفئات كالاتي :

$$س = س١ + س٢ + س٣.$$

حيث إن: س (الاستهلاك الكلي)، س١ (استهلاك الفقراء)، س٢ (استهلاك الأغنياء)، س٣ (استهلاك الفئة الثالثة). وبناء على اختلاف الميل الحدي للاستهلاك فإن دالة الاستهلاك الكلي تصبح :

$$س = س٠ + م١ل١ + م٢ل٢ + م٣ل٣$$

بحيث إن: س٠ : مستوى الاستهلاك الثابت الذي يشترك فيه كل أفراد المجتمع،
ل١ (الدخل المتاح لفئة الفقراء قبل قبض الزكاة)، ل٢ (الدخل المتاح لفئة الأغنياء قبل دفع الزكاة)، ل٣ (الدخل المتاح لفئة الثالثة)، م١ (الميل الحدي للاستهلاك للفقراء)، م٢ (الميل الحدي للاستهلاك للأغنياء)، م٣ (الميل الحدي للاستهلاك للفئة الثالثة).
والمفروض أن $م١ < م٢$ (أن الميل الحدي للاستهلاك للفقراء أعلى من الميل الحدي للاستهلاك للأغنياء^(٦١))، وأن مجموع دخل الفقراء ودخل الأغنياء ودخل الفئة الثالثة يساوي الدخل الكلي حيث: $ل = ل١ + ل٢ + ل٣$ ، وأن مجموع نسبة دخل الفقراء من الدخل الكلي (ن١)، ونسبة دخل الأغنياء من الدخل الكلي (ن٢)، ونسبة دخل الفئة الثالثة من الدخل الكلي (ن٣)، يساوي واحداً صحيحاً، بحيث يمكن إعادة صياغة مجموع دخول الفئات كالاتي :

$$ل = ل(١ن) + ل(٢ن) + ل(٣ن).$$

ويمكن إعادة كتابة دالة الاستهلاك الكلي على النحو التالي :

$$س = س٠ + م١ل(١ن) + م٢ل(٢ن) + م٣ل(٣ن).$$

(٦١) شوقي احمد دنيا، دروس في الاقتصاد الإسلامي، ص٢٦٦، ١٩٨٤م.

وبافتراض أن هناك زكاة مفروضة تؤخذ من الأغنياء وترد للفقراء فإن أثر إعادة توزيع الدخل من خلال الزكاة سيظهر في دالة الاستهلاك الكلي كالآتي :

$$س = س_0 + م_1(1+ز) + ل_2(2+ز) + م_3(3+ز) + ل$$

حيث ز : نسبة الزكاة.

والنتيجة أن مستوى الاستهلاك الكلي في الحالة الثانية (مجتمع يلتزم بفريضة الزكاة)، والمعبّر عنه بالمعادلة [س = س₀ + م₁(1+ز) + ل₂(2+ز) + م₃(3+ز) + ل] أكبر من مستوى الاستهلاك الكلي في الحالة الأولى (مجتمع لا يلتزم بفريضة الزكاة) والمعبّر عنه بالمعادلة [س = س₀ + م + ل].

المطلب الثالث: مقصد الزكاة في حفظ المال وتنميته

إن مقصد الزكاة في حفظ المال وتنميته يستدل عليه بما يلي :

أولاً : ما جاء في بعض نصوص القرآن والسنة على أن الله سبحانه وتعالى يبارك في الصدقات عموماً، ومثال ذلك ما جاء في قوله تعالى : ﴿يَمْحُ اللَّهُ الرِّبَا وَيُزِيدُ الصَّدَقَاتِ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ﴾^(٦٢). والمعنى في قوله تعالى (يزيد الصدقات)، أي يزيد في المال الذي أخرجت صدقته وقيل : يبارك في ثواب الصدقة ويضاعفه ويزيد في أجر المتصدق ولا مانع من حمل ذلك على الأمرين^(٦٣).

ومن السنة ما جاء في الحديث الشريف : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَا تَصَدَّقَ أَحَدٌ بِصَدَقَةٍ مِنْ طَيِّبٍ وَلَا يَقْبَلُ اللَّهُ إِلَّا الطَّيِّبَ إِلَّا أَخَذَهَا الرَّحْمَنُ يَمِينَهُ وَإِنْ كَانَتْ ثَمَرَةً فَتَرَبُّو فِي كَفِّ الرَّحْمَنِ حَتَّى تَكُونَ أَعْظَمَ مِنَ الْجَبَلِ كَمَا يُرَبِّي أَحَدَكُمْ فَلَوْه

(٦٢) سورة البقرة، الآية ٢٧٦.

(٦٣) فتح القدير، ج ١، ص ٢٩٦.

أَوْ فَصِيلُهُ^(٦٤). يقول الإمام النووي في شرحه لنص الحديث: أَنَّ الْمُرَادَ بِالطَّيِّبِ هُنَا الْحَلَالُ، وَقِيلَ الْمُرَادُ بِكَفِّ الرَّحْمَنِ هُنَا وَيَمِينُهُ كَفَّ الَّذِي تُدْفَعُ إِلَيْهِ الصَّدَقَةُ، ... قَالَ: وَقَدْ قِيلَ فِي تَرْبِيَّتِهَا وَتَعْظِيمِهَا حَتَّى تَكُونَ أَعْظَمَ مِنَ الْجَبَلِ، أَنَّ الْمُرَادَ بِذَلِكَ تَعْظِيمَ أَجْرِهَا وَتَضْعِيفَ ثَوَابِهَا... وَهَذَا الْحَدِيثُ نَحْوُ قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى: (يَمْحَقُ اللَّهُ الرُّبَا وَيُرْبِي الصَّدَقَاتِ)^(٦٥).

ومن الأحاديث أيضاً ما جاء عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: ما نقصت صدقة من مال وما زاد الله عبداً بعفوٍ إلا عزاً، وما تواضع أحدٌ لله إلا رفعه الله^(٦٦)، وقد جاء في شرح الإمام النووي أن المراد في (ما نقصت صدقة من مال): ذكروا فيه وجهين أحدهما أنه يبارك فيه ويدفع عنه المضرات فينجبر نقص الصورة بالبركة الخفية، وهذا مدرك بالحس والعادة، والثاني أنه وإن نقصت صورته كان في الثواب المرتب عليه جبراً لنقصه وزيادة إلى أضعاف كثيرة^(٦٧).

ثانياً: أن مقصد الزكاة في حفظ المال وتنميته يتحقق من خلال الاستثمار، ذلك أن فرض الزكاة يعتبر من أهم محفزات الاستثمار^(٦٨)، ويتأكد هذا المعنى في الحديث أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَطَبَ النَّاسَ فَقَالَ أَلَا مَنْ وَلِيَ يَتِيمًا لَهُ مَالٌ فَلْيَتَجَرَّ فِيهِ وَلَا

(٦٤) صحيح مسلم بشرح الإمام النووي، باب قبول الصدقة من الكسب الطيب، حديث رقم ٢٣٣٩، ص ١٠٠/ صحيح البخاري، باب لا يقبل الله صدقة من غلول ولا يقبل إلا من كسب طيب، حديث رقم ١٤١٠، ص ١٧٠/ سنن ابن ماجه، باب فَضِّلِ الصَّدَقَةَ، حديث رقم ١٨٤٢، ص ٤٠٣ - ٤٠٤. والحديث بلفظ مسلم.

(٦٥) صحيح مسلم بشرح الإمام النووي، باب قبول الصدقة من الكسب الطيب، حديث رقم ٢٣٣٩، ص ١٠٠. والمقصود بالْقُلُوبِ: الْمُهْرُ، وَالْفَصِيلُ: وَلَدُ النَّاقَةِ.

(٦٦) صحيح مسلم، باب استحباب العفو والتواضع، حديث رقم ٢٥٨٨، ص ٢٠٠١.

(٦٧) شرح النووي على صحيح مسلم، ج ١٦، ص ١٤١.

(٦٨) للاطلاع، انظر: سامي خليل، نظرية الاقتصاد الكلي، ص ١١٠، ١٩٩٤.

يَتْرُكُهُ حَتَّى تَأْكُلَهُ الصَّدَقَةُ^(٦٩). وقد جاء في تحفة الأحوزي أن المقصود به فَلْيَتَجَرَّ فِيهِ (أَيَّ فِي مَالِ الْيَتِيمِ بِالْبَيْعِ وَالشِّرَاءِ)، وَلَا يَتْرُكُهُ (بِالنَّهْيِ وَقِيلَ بِالنَّفْيِ)، حَتَّى تَأْكُلَهُ الصَّدَقَةُ (أَيَّ تُنْقِصَهُ وَتُغْنِيَهُ، لِأَنَّ الْأَكْلَ سَبَبُ الْفَنَاءِ). وَقَالَ ابْنُ الْمَلَكِ: أَيْ يَأْخُذُ الزَّكَاةَ مِنْهَا فَيَنْقُصُ شَيْئًا فَشَيْئًا، وَهَذَا يَدُلُّ عَلَى وَجُوبِ الزَّكَاةِ فِي مَالِ الصَّبِيِّ^(٧٠). كما جاء في الأثر الذي روي في الموطأ: أَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ قَالَ اتَّجَرُوا فِي أَمْوَالِ الْيَتَامَى لَا تَأْكُلُهَا الزَّكَاةُ^(٧١).

وفي الواقع إن مضمون حديث رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في غاية الأهمية، نظراً لأنه يشير إلى أن لفرض الزكاة مقصداً واضحاً في استثمار المال لكي تدفع الزكاة من ثمائه، وليس من أصله، وهو المعنى الذي جاء في الحديث أنه من الواجب على من ولي مال اليتيم أن يتاجر به أو يستثمره لكي لا يتناقص نتيجة دفع الزكاة من أصله. والمعنى الآخر للحديث أن فرض الزكاة يقلل من رغبة الاحتفاظ بالأموال في صورة السائلة، والرسم البياني أدناه يوضح كيف يتناقص أصل المال في حال عدم استثماره ودفع الزكاة من أصله عبر الزمن^(٧٢)، فأصل المال سيستمر بالتناقص حتى يصل إلى الحد الأدنى (النصاب) كما يلي:

(٦٩) سنن الترمذي، باب ما جاء في زكاة مال اليتيم، حديث رقم ٦٤١، ص ٤٠٤.

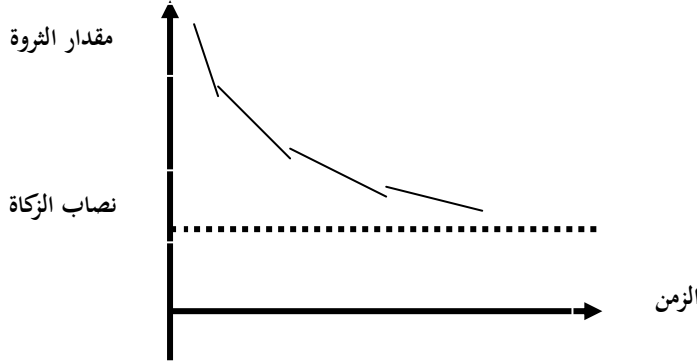
(٧٠) تحفة الأحوزي، ج ٣، ص ٤٤.

(٧١) الموطأ، باب زكاة أموال اليتامى والتجارة لهم فيها، حديث رقم ٧١٨، ص ٢١١.

(٧٢) لقد قام د. منذر قحف بإيجاد معادلة لحساب القيمة الحالية في نهاية كل سنة. لمزيد من التفصيل انظر:

- منذر قحف، الاقتصاد الإسلامي دراسة تحليلية للفعالية الاقتصادية في مجتمع يتبنى النظام الاقتصادي

الإسلامي، ص ١٣٦، ١٩٨١ م.



ولتوضيح مقصد الزكاة في حفظ المال من خلال الاستثمار نفترض أن شكل دالة الاستثمار في ظل نظام لا يطبق فريضة الزكاة كالآتي :

$ث = ث + ث(ر)$ ، حيث : ث (الاستثمار الكلي)، ث (الاستثمار المستقل، والذي لا يعتمد على سعر الفائدة)، ث (ميل الدالة)، ر (سعر الفائدة). وفي ظل نظام إسلامي تطبق فيه فريضة الزكاة فإن شكل دالة الاستثمار يصبح كالآتي :

$$ث = ث + ث(ح م - ز)$$

حيث ح م (معدل الربح المتوقع)، ز (نسبة الزكاة).

وكما تشير الدالة فقد تم استبعاد سعر الفائدة كمحدد للاستثمار لحرمة التعامل به، واستعيض عنه بمعدل الربح المتوقع القائم على أسلوب المشاركة في المشروع، لكن ما يهم في الأمر أن خصم نسبة الزكاة من معدل الربح المتوقع جاء كترجمة عملية لحديث المصطفى صلى الله عليه وسلم، حيث خَطَبَ النَّاسَ فَقَالَ أَلَا مَنْ وَلِيَّ يَتِيمًا لَهُ مَالٌ فَلْيَتَّجِرْ فِيهِ وَلَا يَتْرُكْهُ حَتَّى تَأْكُلَهُ الصَّدَقَةُ^(٧٣). وقد تم خصم الزكاة من العائد المتوقع للأسباب الآتية :

(٧٣) سنن الترمذي، باب ما جاء في زكاة مال اليتيم، حديث رقم ٦٤١، ص ٤٠٤.

- ١ - أن في المال حقاً اجتماعياً هو الزكاة.
- ٢ - أن يكون العائد المتوقع من المشروع على الأقل يغطي نسبة الزكاة.
- ٣ - يمكن استعمال نسبة الزكاة بدل سعر الفائدة، بحيث تتم المقارنة بين عائد المشروع ونسبة الزكاة، وبقدر ما يكون المشروع أكبر من حيث العائد يكون أفضل للاختيار وهذا لا يعني بحال من الأحوال أن الاستثمار يجب أن يقتصر على المشاريع التي لها عائد مرتفع وترك المشاريع ذات العائد المنخفض، وإنما يجب أن تتكفل الدولة بمثل هذه المشاريع من أجل توفير الحاجات الأساسية لأفراد المجتمع^(٧٤).

المطلب الرابع: مقصد الزكاة في محاربة الاكتناز المحرم

يعتبر تحريم الاكتناز من التدابير التي أكدت عليها الشريعة الإسلامية لحفظ المال، ولتوضيح مقصد الزكاة في محاربة الاكتناز المحرم وبالتالي تأكيد مقصد حفظ المال، لابد من توضيح المقصود بالاكتناز. فالإكتناز في اللغة من (كنز)، والكنز اسم للمال إذا أحرز في وعاء ولما يحرز فيه، وقيل الكنز المال المدفون وجمعه كنوز^(٧٥). أما الإكتناز في علم الاقتصاد فيشير إلى خروج المال من دائرة النشاط الاقتصادي، ولذلك تعتبر المكتنزات في علم الاقتصاد دخلاً نقدياً لم ينفق لا على الاستهلاك، ولا على السلع الإنتاجية (الاستثمار)^(٧٦). ولذلك فإن تخزين المال في أطر غير استثمارية كالدفن أو تخزينه في صورة سائلة وجامدة في أي مكان يعتبر إكتنازاً من منظور اقتصادي.

(٧٤) عبد المجيد قدي، الزكاة من منظور اقتصادي، ص ٨، ٢٠٠٣ م.

(٧٥) جمال الدين ابن منظور، مرجع سابق، ص ٤٦٦، ج ٥.

(٧٦) سامي خليل، النظريات والسياسات النقدية والمالية، ص ٤٢٩، الكتاب الثاني، ١٩٩٤ م.

أما المعنى الشرعي للاكتناز فيمكن الاستدلال عليه من قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّ كَثِيرًا مِّنَ الْأَحْبَارِ وَالرُّهْبَانِ لِيَآكُونُوا أَمْوَلاً النَّاسِ بِالْبَطْلِ وَيَصُدُّوكَ عَنِ سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا ينفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ ﴿٣٤﴾ يَوْمَ يُخَمَّى عَلَيْهِمَا فِي نَارِ جَهَنَّمَ فَيُكَوَّى بِهَا جِبَاهُهُمْ وَجُنُوبُهُمْ وظُهُورُهُمْ هَذَا مَا كَنَزْتُمْ لِأَنفُسِكُمْ فَذُوقُوا مَا كُنْتُمْ تَكْنِزُونَ ﴿٣٧﴾﴾. والآيتان الكريمتان تظهران بوضوح أن أن الله عز وجل توعد الذين يكتزون الذهب والفضة بالعذاب الأليم، وهما دليل على تحريم الاكتناز، إلا أن المفسرين اختلفوا في المراد بالكنز الذي جاء في الآية على سبعة أقوال نقلها ابن العربي، وهي ^(٧٨):

الأول: أَنَّهُ الْمَجْمُوعُ مِنَ الْمَالِ عَلَى كُلِّ حَالٍ.

الثاني: أَنَّهُ الْمَجْمُوعُ مِنَ التَّقْدِيرِ.

الثالث: أَنَّهُ الْمَجْمُوعُ مِنْهُمَا مَا لَمْ يَكُنْ حُلِيًّا.

الرابع: أَنَّهُ الْمَجْمُوعُ مِنْهُمَا دَفِينًا.

الخامس: أَنَّهُ الْمَجْمُوعُ مِنْهُمَا لَمْ تُؤَدَّ زَكَاتُهُ.

السادس: أَنَّهُ الْمَجْمُوعُ مِنْهُمَا لَمْ تُؤَدَّ مِنْهُ الْحُقُوقُ.

السابع: أَنَّهُ الْمَجْمُوعُ مِنْهُمَا مَا لَمْ يُنْفَقْ وَيُهْلَكَ فِي ذَاتِ اللَّهِ.

وهذه الأقوال تشير إلى أن هناك تبايناً في تفسير معنى الكنز الذي ورد في الآية،

لكن الراجح في معنى الكنز (هو كل مال لا تؤدي زكاته)، ويعزز هذا الترجيح ما ورد في سنة الحبيب المصطفى صلى الله عليه وسلم من أحاديث، ومنها ما جاء عن أم سلمة

(٧٧) سورة التوبة، الآيات ٣٤-٣٥.

(٧٨) ابن العربي، أحكام القرآن، ص ٩١٦، الجزء ٢.

أَنهَآ قَالَتْ كُنْتُ أَلْبَسُ أَوْضَاحًا مِنْ ذَهَبٍ فَقُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَكَنْزٌ هُوَ فَقَالَ مَا بَلَغَ أَنْ تُؤَدَّى زَكَاتُهُ فَرَكِّي فَلَيْسَ بِكَنْزٍ^(٧٩). والأوضح جمع وضح، وهي نوع من الحلبي تعمل من الفضة، وسؤال أم سلمة أكنز هو؟، أي: هل استعمال الحلبي كنز من الكنوز الذي تواعد على اقتنائه في القرآن أم لا؟ فقال صلى الله عليه وسلم ما بلغ (أي الذي بلغ)، أن تؤدى (بصيغة المجهول)، زكاته (أي بلغ نصاباً)، فركي فليس بكنز^(٨٠).

وجاء في صحيح البخاري عن خَالِدِ بْنِ أَسْلَمَ قَالَ خَرَجْنَا مَعَ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا فَقَالَ أَعْرَابِيٌّ أَخْبَرَنِي عَنْ قَوْلِ اللَّهِ { وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ لَهُ الدَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يُنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ } قَالَ ابْنُ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا مَنْ كَنْزَهَا فَلَمْ يُؤَدِّ زَكَاتَهَا فَوَيْلٌ لَهُ إِنَّمَا كَانَ هَذَا قَبْلَ أَنْ تُنْزَلَ الزَّكَاةُ فَلَمَّا أُنْزِلَتْ جَعَلَهَا اللَّهُ طَهْرًا لِلْأَمْوَالِ^(٨١). وفي موطأ الإمام مالك، جاء عن عَبْدِ اللَّهِ بْنِ دِينَارٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّهُ قَالَ سَمِعْتُ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عُمَرَ وَهُوَ يُسْأَلُ عَنِ الْكَنْزِ مَا هُوَ فَقَالَ هُوَ الْمَالُ الَّذِي لَا تُؤَدَّى مِنْهُ الزَّكَاةُ^(٨٢). ومما يؤكد هذا المعنى ويؤكد تواعد الكانزين ما جاء عن أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّهُ كَانَ يَقُولُ مَنْ كَانَ عِنْدَهُ مَالٌ لَمْ يُؤَدِّ زَكَاتَهُ مِثْلَ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ شُجَاعًا أَقْرَعَ لَهُ زَيْبَتَانِ يَطْلُبُهُ حَتَّى يُمَكِّنَهُ يَقُولُ أَنَا كَنْزُكَ^(٨٣). ومما روي عن سيدنا عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه عندما أمر رجلاً له مال عظيم أن يدفعه فقال الرجل أو ليس بكنز يا أمير المؤمنين فقال عمر: ليس بكنز إذا أديت زكاته^(٨٤).

(٧٩) سنن أبي داود، باب الْكَنْزِ مَا هُوَ وَزَكَاةُ الْحَلِيِّ، حديث رقم ١٥٦٤، ص ١٧٢.

(٨٠) عون المعبود، باب الكنز ما هو وزكاة الحلبي، ص ٢٧٣، ج ٣.

(٨١) صحيح البخاري، كتاب الزكاة، باب مَا أُدِّي زَكَاتُهُ فَلَيْسَ بِكَنْزٍ، حديث رقم ١٣٣٩، ص ٥٠٩.

(٨٢) الموطأ، باب ما جاء في الكنز، حديث رقم ٧٣٩، ص ٢١٥.

(٨٣) الموطأ، باب ما جاء في الكنز، حديث رقم ٧٤٠، ص ٢١٥.

(٨٤) مصنف عبد الرزاق، ج ٤، حديث رقم ٧١٤٦، ص ١٠٨.

وأما الربط بين الزكاة والاكتناز فيتمثل في أن عدم دفع الزكاة على كل مال بلغ النصاب يدخل المسلم في دائرة الاكتناز، وللخروج من دائرة الاكتناز يفرض على المسلم ما نسبته (٢,٥٪) على كل رصيد نقدي لاستبراء مالكه من هذا الحكم الذي يعم كل مال لا تخرج زكاته^(٨٥). ولتوضيح هذا المعنى يفترض أن أمام المسلم الخيارات التالية :

أ) أن لا يدفع الزكاة على المال إذا بلغ النصاب، ويصبح مكتنزاً، مع مراعاة أن الأموال تكون نامية حكماً وإن لم تكن نامية حقيقةً.

ب) يدفع الزكاة على أصل المال ليخرج من دائرة الاكتناز، لكن دون أن يستثمر المال وبالتالي فإن أصل المال سيتناقص.

ج) استثمار المال ودفع الزكاة من نمائه لا من أصله.

وفي ظل الخيارات المطروحة فإن فرض الزكاة سيدفع المسلم نحو الاستثمار من خلال محاربته للاكتناز، ومن خلال سعي المسلم لتنمية المال لئلا يتناقص أصله. ولذلك أكد كثير من الباحثين في الفكر الاقتصادي الإسلامي على أن الاكتناز يعطل وظائف النقود، ويبطل الحكمة فيها. يقول الإمام الغزالي: فكل من عمل فيهما عملاً لا يليق بالحكم، بل يخالف الغرض المقصود بالحكم فقد كفر نعمة الله تعالى فيهما، فإذا من كنزهما فقد ظلمهما وأبطل الحكمة فيهما، وكان كمن حبس حاكم المسلمين في سجن يمتنع عليه الحكم بسببه. لأنه إذا كنز فقد ضيع الحكم ولا يحصل الغرض المقصود به^(٨٦). ويتجلى مقصد الزكاة أيضاً، في أن تحريم الاكتناز يساعد في ضبط العرض النقدي، فهو يسهل على السلطات النقدية معرفة كميات النقود الفاعلة في

(٨٥) عبد الجبار السبهاني، مرجع سابق، ص ٢٠٣.

(٨٦) أبو حامد الغزالي، مرجع سابق، ص ١٢٥.

النشاط الاقتصادي، ويسهل عليها تقدير حجم الإضافات اللازمة للمحافظة على الاستقرار في مستوى الأسعار، ومن ثم قيمة وحدة النقد^(٨٧).

المطلب الخامس: مقصد الزكاة في زيادة معدل التشغيل

لتشريع الزكاة مقصد في زيادة معدل التشغيل (زيادة فرص العمل) في الاقتصاد، وبالتالي التخفيف من معدل البطالة، على الرغم من أن كثيراً من الناس يظن عكس ذلك، بأن الفقراء والمساكين المستحقين للزكاة هم أولئك المتبطلون، أو المتسولون، الذين احترقوا سؤال الناس، وتظاهروا بالفقر والمسكنة^(٨٨). وهذا التصور غير صحيح، فلا يمكن أن يكون فرض الزكاة سبباً في زيادة معدل البطالة، وذلك للأسباب التالية:

أ) ليس من المعقول أن يكون هناك تعارض بين نصوص القرآن والسنة المتعلقة بالزكاة، ونصوص القرآن والسنة الأخرى، التي تحث على العمل، وعلى السعي والانتشار في الأرض، فهذا لا يمكن أن يكون صحيحاً في شريعة الإسلام. فقد حث الإسلام على العمل واعتبره عبادة وقيمة، وقد وردت نصوص كثيرة في القرآن الكريم تحث على العمل، وعلى السعي في الأرض منها قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذُلُولًا فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِن رِّزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ﴾^(٨٩). أي سافروا حيث شئتم من أقطارها وترددوا في أقاليمها وأرجائها في أنواع المكاسب والتجارات واعلموا أن سعيكم لا يجدي عليكم شيئاً إلا أن ييسره الله لكم^(٩٠)، وفي موضع آخر يقول تعالى:

(٨٧) موسى عيسى، آثار التغيرات في قيمة النقود وكيفية معالجتها في الاقتصاد الإسلامي، ص ١٧٢، ١٩٩٣م.

(٨٨) يوسف القرضاوي، مرجع سابق، ص ٥٧٣.

(٨٩) سورة الملك، الآية ١٥.

(٩٠) تفسير ابن كثير، ج ٤، ص ٣٩٨.

﴿ فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْنِعُوا مِنَ فَضْلِ اللَّهِ وَأَذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴾^(٩١).

ومما ورد من أحاديث تدل على الحث على العمل قوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ مَا أَكَلَ أَحَدٌ طَعَامًا قَطُّ خَيْرًا مِنْ أَنْ يَأْكُلَ مِنْ عَمَلٍ يَدِهِ وَإِنَّ نَبِيَّ اللَّهِ دَاوُدَ عَلَيْهِ السَّلَامُ كَانَ يَأْكُلُ مِنْ عَمَلٍ يَدِهِ^(٩٢)، وقوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَأَنْ يَحْتَزِمَ أَحَدُكُمْ حُزْمَةً مِنْ حَطَبٍ فَيَحْمِلَهَا عَلَى ظَهْرِهِ فَيَبِيعَهَا خَيْرٌ لَهُ مِنْ أَنْ يَسْأَلَ رَجُلًا يُعْطِيهِ أَوْ يَمْنَعَهُ^(٩٣). وبالمقابل هناك أحاديث تدل على كراهة سؤال الناس، منها: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَا يَزَالُ الرَّجُلُ يَسْأَلُ النَّاسَ حَتَّى يَأْتِيَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَيْسَ فِي وَجْهِهِ مُزْعَةٌ لَحْمٍ^(٩٤). وقد جاء في شرح الإمام النووي، قَالَ الْقَاضِي: قِيلَ: مَعْنَاهُ: يَأْتِيَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ذَلِيلًا سَاقِطًا لَا وَجْهَ لَهُ عِنْدَ اللَّهِ. وَقِيلَ: هُوَ عَلَى ظَاهِرِهِ فَيُخْشَرُ وَوَجْهِهِ عَظُمَ لَا لَحْمَ عَلَيْهِ عُقُوبَةٌ لَهُ، وَعَلَامَةٌ لَهُ بِذَنْبِهِ حِينَ طَلَبَ وَسَأَلَ بِوَجْهِهِ^(٩٥).

وقد ضبطت الشريعة الإسلامية المعيار فيمن يعطى من مال الزكاة على أنه يجب أن لا يكون غنياً أو قادراً على العمل. فعَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رضي الله عنه قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا تَحُلْ الصَّدَقَةَ لِغَنِيِّ وَلَا لِذِي مِرَّةٍ سَوِيٍّ^(٩٦)، وقد جاء في

(٩١) سورة الجمعة، الآية ١٠.

(٩٢) صحيح البخاري، باب كَسْبِ الرَّجُلِ وَعَمَلِهِ يَدِهِ، حديث رقم ٣٢١، ص ١٢٣.

(٩٣) صحيح مسلم بشرح الإمام النووي، باب كراهة المسألة للناس، حديث رقم ٢٣٩٩، ص ١٣٢ / صحيح البخاري، باب بيع الحطب والكأ، حديث رقم ٢٢٠٠، ص ١٩٦، والحديث بلفظ مسلم.

(٩٤) صحيح مسلم بشرح الإمام النووي، باب كراهة المسألة للناس، حديث رقم ٢٣٩٥، ص ١٣١ / صحيح البخاري، باب مَنْ سَأَلَ النَّاسَ تَكْثُرًا، حديث رقم ١٣٨١، ص ٣٢٥.

(٩٥) صحيح مسلم بشرح الإمام النووي، ج ٧، ص ١٣١.

(٩٦) سنن ابن ماجه، باب من سال عن ظهر غني، حديث رقم ١٨٣٩، ص ٤٠١.

سنن ابن ماجة في معنى الحديث أن المقصود في لا تحل الصدقة: أي سؤالها، (مرة) بكسر الميم وتشديد الراء، و(سوي) أي صحيح الأعضاء^(٩٧). وعموماً يمكن أن يكون حال المعطى من مال الزكاة ضمن أي من الاحتمالات التالية:

١ - أن يكون غنياً (سواء يملك النصاب أو يملك حد الكفاية)، فلا يعطى من مال الزكاة.

٢ - أن يكون غير قادر على العمل لمانع عقلي أو بدني، فيستحق أن يعطى من مال الزكاة. يقول السبهاني: "لا يعقل أن يستقل الأغنياء بما ملكوا، ويهلك الفقراء الذين قصرت أيديهم عن أرزاقهم لمرض أو عوق أو عاهة، وعليه كان لزاماً أن يتكفل أغنياء المجتمع بفقرائه، وليس في تاريخ الاجتماع الإنساني ما هو أنبل من هذا الحس"^(٩٨).

٣ - أن يكون قادراً على العمل ويبحث عنه ولا يجده وهو ما يسمى بالبطالة الاضطرارية، فيستحق أن يعطى من مال الزكاة. لذلك حرمت الزكاة على القوي؛ لأنه مُطالب بأن يعمل ويكفي نفسه بنفسه لا أن يقعد ويتكل على الصدقات. فإذا كان قوياً ولكنه لا يجد عملاً فهو معذور، ومن حقه أن يُعان من الزكاة، حتى يتهيأ له العمل الملائم^(٩٩).

٤ - أن يكون قادراً على العمل ويجده ولا يريد العمل (البطالة الاختيارية)، فليس له من الزكاة نصيب. لأن في ذلك تشجيعاً له على البطالة، فالإسلام يوجب

(٩٧) سنن ابن ماجة، مجلد ٢، ص ٤٠١.

(٩٨) السبهاني، عبد الجبار، مقال: ويربي الصدقات... الزكاة وآثارها الاقتصادية والاجتماعية. نقلاً عن موقعه: <http://faculty.yu.edu.jo/Sabhany/default.aspx?pg=b14d4af6-2901-4610-a8ca-784b41131e2b>

(٩٩) يوسف القرضاوي، فقه الزكاة - دراسة مقارنة لأحكامها وفلسفتها في ضوء القرآن والسنة، مرجع سابق،

على المسلم القادر أن يعمل ويشجعه على ذلك، لأن العمل هو أساس اكتساب الرزق. وقد فصل القرضاوي في أن القادر على الكسب الذي يحرم عليه الزكاة هو الذي تتوافر فيه الشروط الآتية^(١٠٠): (أن يجد العمل الذي يكتسب منه، وأن يكون هذا العمل حلالاً شرعاً، فإن العمل المحظور في الشرع بمنزلة المعدوم، وأن يقدر عليه من غير مشقة شديدة فوق المحتمل عادة، وأن يكون ملائماً لمثله، ولاثقاً بحاله ومركزه ومروءته ومنزلته الاجتماعية، وأن يكتسب منه قدر ما تتم به كفايته وكفاية من يعولهم).

ب) إذا كان للزكاة مقصد في زيادة الاستهلاك الكلي وزيادة الاستثمار، فهي حتماً ستؤدي إلى زيادة الطلب على الأيدي العاملة وبالتالي زيادة التشغيل. إذ إن زيادة الطلب على السلع الاستهلاكية سوف يزيد من الطلب على مدخلات الإنتاج ومنها العمل بهدف التوسع في إنتاجها، وهذا يعني إن الزكاة سوف تدفع إلى مستويات أعلى من التوظيف وتحد من البطالة عبر آليات النظام الاقتصادي، وهذه القناعة يسلم بها الاقتصاديون عموماً؛ فكل إعادة توزيع لصالح الفقراء تتسبب في ارتفاع مستوى التوظيف^(١٠١).

المطلب السادس: مقصد الزكاة في الحد من الركود الاقتصادي

الركود الاقتصادي هو انخفاض في الطلب الكلي نسبة إلى العرض الكلي، يؤدي إلى بطء في تصريف السلع والبضائع في الأسواق، ومن ثم تخفيض تدريجي في عدد العمالة في الوحدات الإنتاجية، وتكديس في المعروض والمخزون من السلع والبضائع، وتفشي ظاهرة عدم انتظام التجار في سداد التزاماتهم المالية وشيوع

(١٠٠) يوسف القرضاوي، مرجع سابق، ص ٥٧١.

(١٠١) عبد الجبار السبهاني، مقال: ويربي الصدقات... الزكاة وآثارها الاقتصادية والاجتماعية، مرجع سابق.

الإفلاس والبطالة^(١٠٢). وهو من أخطر المشكلات التي تعاني منها الدول، وكثير من الاقتصاديين يرى أن السبب الرئيس للركود الاقتصادي هو نقص الطلب الفعال، وغيرها من أسباب. وفي الواقع أن للزكاة مقصداً في الحد من الركود الاقتصادي وذلك للاعتبارات التالية:

أ) الأثر الواضح للزكاة في زيادة مستوى الطلب الاستهلاكي من خلال إعادة توزيع الدخل.

ب) الأثر الواضح للزكاة في تحفيز مستوى الطلب الاستثماري.

ج) وجوب مراعاة أن الطلب الاستهلاكي يؤثر في الطلب الاستثماري، من خلال ما يسمى بالمعجل^(١٠٣)، فكلما زاد الاستهلاك زاد الاستثمار (ذلك أن الطلب الاستثماري مشتق من الطلب الاستهلاكي)؛ أي أنه كلما تم تحويل قوة شرائية أو دخل من الأغنياء إلى الفقراء كان هناك ضمان لتأمين مستوى من الطلب الفعال يكفي للإغراء بالقيام باستثمارات جديدة.

د) زيادة الاستهلاك والاستثمار تعني زيادة مستوى الطلب الفعال، وبالتالي زيادة الناتج وزيادة الدخل القومي، وبالتالي الحد من الركود الاقتصادي. والواقع أن أثر الزكاة في زيادة مستوى الدخل لا يقتصر فقط على الزيادة المباشرة التي تحدثها الزكاة في الطلب الفعال من خلال الاستهلاك والاستثمار، إنما تتجاوز ذلك بسبب ما

(١٠٢) لمزيد من التفصيل انظر:

- فليح حسن خلف، الاقتصاد الكلي، ص ٣٢٢-٣٢٣، ٢٠٠٧م.

- محمد عبد المنعم عفر، الاقتصاد الإسلامي الاقتصاد الكلي، ص ٢٧٥، ١٩٨٥م.

(١٠٣) محمد عبد المنعم عفر، مرجع سابق، ص ١٥٩.

يسمى بالمضاعف ، والذي ترتبط قيمته بالميل الحدي للاستهلاك^(١٠٤) ، يحسب في حالة اقتصاد لا يطبق الزكاة على النحو التالي :

$$\text{المضاعف} = (1 - م) ، \text{ حيث } م \text{ (الميل الحدي للاستهلاك).}$$

وإذا أخذ المضاعف بعين الاعتبار فإن قيمة الدخل تحسب على النحو التالي :

$$\text{الدخل التوازني (ل)} = (1 - م) \times (س + ث)$$

حيث : ل (الدخل الكلي) ، س (الاستهلاك المستقل) ، ث (الاستثمار المستقل) ، ومن هذه المعادلة يمكن القول أن الأثر الكلي للتغير في الدخل نتيجة التغير في الاستهلاك الثابت أو الاستثمار الثابت تحسب على النحو التالي :

$$\text{التغير في الدخل الكلي} = \text{المضاعف} \times (\text{التغير في الاستهلاك} + \text{التغير في الاستثمار})$$

وإذا أخذ بعين الاعتبار أن قيمة الميل الحدي للاستهلاك تنحصر بين الصفر والواحد ، فإنه من المؤكد أن قيمة المضاعف أكبر من واحد صحيح ، مما يؤكد أن التغير في الدخل أكبر من التغير في الاستهلاك أو الاستثمار.

وفي الواقع إن قيمة المضاعف تكون أكبر بفعل نسبة الزكاة منه في حالة اقتصاد لا يطبق الزكاة ، ولذلك يمكن الاستدلال على قيمة المضاعف في ظل تطبيق الزكاة من خلال المعادلة التالية :

$$\text{مضاعف الزكاة} = \frac{1}{1 - \text{الميل الحدي للاستهلاك لمستحقي الزكاة}}$$

(١٠٤) لمزيد من التفصيل انظر :

- سامي خليل ، نظرية الاقتصاد الكلي ، الكتاب الأول ، ١٩٩٤ م .
- محمد عبد المنعم عفر ، مرجع سابق ، ص ١٤٨ .
- فليح حسن خلف ، مرجع سابق ، ص ١٧٨ - ١٨٦ .

وهو ما يعني أن قيمة المضاعف في ظل تطبيق الزكاة أكبر منه في ظل عدم تطبيق الزكاة نظراً لأن مقام المضاعف في الحالة الثانية أقل منه في الحالة الأولى.

هـ) دوام دفع الزكاة طوال العام ومعنى ذلك أن تأثير الزكاة في الحد من الركود الاقتصادي يتصف بالاستمرارية.

النتائج

في ضوء ما تقدم يمكن التأكيد على النتائج التالية :

أولاً : إن الزكاة فريضة مالية تؤخذ من الأغنياء وترد للفقراء ، لها علاقة بمقصد حفظ المال أحد الضروريات الخمس التي أكدت عليها الشريعة الإسلامية.

ثانياً : اعتماداً على تحليل ، وتفسير بعض نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية ، فإن للزكاة مقاصد أصلية ، تتوافق مع مقصد حفظ المال وهي :

أ) مقصد الزكاة في تقليل التفاوت في توزيع الدخل ؛ فهي أداة إعادة توزيع.

ب) مقصد الزكاة في حفظ المال وتنميته ؛ لان الله تعالى يبارك في مال المتصدقين.

ج) مقصد الزكاة في محاربة الاكتناز المحرم ؛ نظراً لأن معنى الاكتناز مرتبط بعدم دفع الزكاة.

ثالثاً : اعتماداً على التحليل الاقتصادي فإن للزكاة مقاصد تبعية تتمثل في :

أ) مقصد الزكاة في زيادة مستوى الاستهلاك الكلي ، ذلك أن الزكاة تؤخذ من الأغنياء وتعطى للفقراء ، أي أن إعادة توزيع الدخل تتم لصالح الفقراء الذين يرتفع لديهم الميل الحدي للاستهلاك مقارنة بالأغنياء ، وهو ما ينعكس على زيادة الاستهلاك الكلي.

ب) مقصد الزكاة في زيادة مستوى الاستثمار ؛ نظراً لأن استثمار المال يعني دفع الزكاة من نمائه ، وليس من أصله.

ج) مقصد الزكاة في زيادة معدل التشغيل ، وبالتالي التخفيف من معدل البطالة.

د) مقصد الزكاة في الحد من الركود الاقتصادي ، وهو محصلة تأثير الزكاة على الاستهلاك والاستثمار ، ونتيجة تميز فريضة الزكاة بالاستمرارية.

رابعاً: البعد الاقتصادي في تشريع الزكاة هو أحد مظاهر الإعجاز في الشريعة الإسلامية التي لن تنتهي ما دامت الحياة البشرية مستمرة.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

قائمة المراجع

- [١] القرآن الكريم.
- [٢] أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي، الجامع لشعب الإيمان، ط ١، تحقيق: مختار أحمد الندوي وعبد العلي عبد الحميد حامد، مكتبة الرشد، ٢٠٠٣م، الجزء ١٥.
- [٣] أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي، شعب الإيمان، ط ١، تحقيق حمدي الدمرداش ومحمد العدل، بيروت، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٤م، ج ٦.
- [٤] أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ط ١، ضبط نصه وخرج أحاديثه د محمد تامر، القاهرة، مؤسسة المختار للنشر والتوزيع، ٢٠٠٤م، الجزء ٤.
- [٥] أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، ط ١، لبنان، دار الكتب العلمية، ١٩٨٥م.

- [٦] أبو اسحق الشاطبي، *الموافقات في أصول الشريعة*، عنى بضبطه وترقيمه ووضع تراجمه محمد عبد الله دراز، مصر، المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٨٠م.
- [٧] أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني، *سنن أبي داود*، ط ١، الرياض، مكتبة الرشد ناشرون، ٢٠٠٣م.
- [٨] أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، *صحيح البخاري*، ط ٣، شرح وتحقيق الشيخ قاسم الشماعي الرفاعي، بيروت، شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٧م.
- [٩] أبو عمر يوسف بن عبد الله ابن عبد البر، *الاستدكار*، ط ٤، حققه وعلق عليه حسان عبد المنان، د محمود القيسية، الإمارات، مؤسسة النداء، ٢٠٠٣م، الجزء ٣.
- [١٠] أبو عيسى محمد بن عيسى الترمذي، *سنن الترمذي*، ط ١، اعد التعليق واشرف على الطبع عزت الدعابس، مطبعة الأندلس، ١٩٦٦م.
- [١١] أبو الحسن الحنفي المعروف بالسندي، *سنن ابن ماجه*، حقق أصوله وخرج أحاديثه الشيخ خليل مأمون شيحا، ط ٥، بيروت، دار المعرفة، ٢٠٠٩م.
- [١٢] أحمد إسماعيل يحيى، *الزكاة عبادة مالية وأداة اقتصادية*، القاهرة، دار المعارف، ١٩٨٦م.
- [١٣] أحمد بن شعيب أبو عبد الرحمن النسائي، تحقيق: د. عبد الغفار سليمان البنداري وسيد كسروي حسن، ط ١، *السنن الكبرى*، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩١م.
- [١٤] أحمد الريسوني، *محاضرات في مقاصد الشريعة*، ط ١، الرباط، دار الأمان، ٢٠٠٩م.

- [١٥] إسماعيل بن عمر بن كثير، تفسير ابن كثير، دار الفكر، بيروت، ١٤٠١هـ.
- [١٦] جلال الدين المحلي و جلال الدين السيوطي، تفسير الجلالين، ط ١، القاهرة، دار الحديث.
- [١٧] جمال الدين أبي الفضل محمد بن مكرم ابن منظور، لسان العرب، حققه وعلق عليه ووضع حواشيه عامر احمد حيدر، ط ١، بيروت، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٣م، الجزء ١٤.
- [١٨] زياد محمد حميدان، مقاصد الشريعة الإسلامية - دراسة أصولية وتطبيقات فقهية، دمشق، مؤسسة الرسالة ناشرون، د.ت.
- [١٩] سامي خليل، النظريات والسياسات النقدية والمالية، ط ١، الكويت، شركة كاظمة للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٤م، الكتاب الثاني.
- [٢٠] سامي خليل، نظرية الاقتصاد الكلي، الكويت، ١٩٩٤م، الكتاب الأول.
- [٢١] سليمان بن احمد الطبراني، المعجم الأوسط، ط ١، تحقيق محمد حسن إسماعيل الشافعي، لبنان، دار الكتب العلمية، ١٩٩٩م.
- [٢٢] شوقي احمد دنيا، دروس في الاقتصاد الإسلامي، ط ١، الرياض، مكتبة الخريجي، ١٩٨٤م.
- [٢٣] عبد الجبار السبهاني، عدالة التوزيع والكفاءة الاقتصادية في النظم الوضعية والإسلام نظرة مقارنة، مجلة الشريعة والقانون، جامعة الإمارات العربية المتحدة، العدد ١٤، ٢٠٠١م.
- [٢٤] عبد الجبار السبهاني، ويربي الصدقات... الزكاة وآثارها الاقتصادية والاجتماعية. نقلا عن الموقع: <http://faculty.yu.edu.jo/Sabhany/default>.

- [٢٥] عبد الجبار السبهاني، النقود الإسلامية في عصر التشريع، مجلة كلية العلوم الإسلامية، بغداد، العدد ٦، السنة الرابعة، ١٩٩٩ م.
- [٢٦] عبد الرزاق بن همام الصنعاني، المصنف، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، ط ٢، بيروت، المكتب الإسلامي، ١٤٠٣ هـ.
- [٢٧] عبد العزيز الخياط، مقاصد الشريعة وأصول الفقه، عمان، مطابع الدستور التجارية، عمان، ٢٠٠٠ م.
- [٢٨] عبد الله بن أحمد بن محمد ابن قدامة، المغني، تحقيق د. عبد الله التركي و د. عبدالفتاح الحلو، ط ٤، الرياض، دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٩ م.
- [٢٩] عبد المجيد قدي، الزكاة من منظور اقتصادي، مجلة رسالة المسجد، ع ٢، ٢٠٠٣ م.
- [٣٠] عز الدين بن زغبة، مقاصد الشريعة الخاصة بالتصرفات المالية، ط ١، الأردن، دار النفائس للنشر والتوزيع، ٢٠١٠ م.
- [٣١] علال الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، ط ٥، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٣ م.
- [٣٢] علي بن أحمد الواحدي، الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق: صفوان عدنان داوودي، ط ١، دمشق، دار القلم، ١٤١٥ هـ.
- [٣٣] فليح حسن خلف، الاقتصاد الكلي، ط ١، اريد، دار عالم الكتب الحديث، ٢٠٠٧ م.
- [٣٤] مالك بن انس، الموطأ، ط ١، حققه وعلق عليه وخرج أحاديثه د محمود احمد قيسية، الإمارات، مؤسسة النداء، ٢٠٠٤ م.

- [٣٥] مسلم بن الحجاج النيسابوري، صحيح مسلم، ترقيم وترتيب محمد فؤاد عبد الباقي، القاهرة، دار الفجر للتراث، ٢٠١٠م.
- [٣٦] محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، راجعه وضبطه وعلق عليه محمد إبراهيم الحفناوي، خرج أحاديثه د محمود حامد عثمان، القاهرة، دار الحديث، ٢٠٠٢م.
- [٣٧] محمد أمين بن عمر ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، د.ط، دار الكتب العلمية، ١٩٩٢م.
- [٣٨] محمد بن أحمد شمس الدين السرخسي، المبسوط، ط ٣، بيروت، دار المعرفة للطباعة والنشر، ١٩٧٨م.
- [٣٩] محمد بن إدريس الشافعي، الأم، ط ١، تحقيق وتخريج د. رفعت عبد المطلب، مصر، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠١م.
- [٤٠] محمد بن صالح العثيمين، الشرح الممتع على زاد المستقنع، اعتنى به وخرج أحاديثه أبو بلال جمال عبد العال، القاهرة، دار ابن الهيثم، ٢٠٠٣م، مجلد ٢.
- [٤١] محمد بن علي بن محمد الشوكاني، فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، بيروت، دار الفكر.
- [٤٢] محمد شمس الحق العظيم آبادي، عون المعبود شرح سنن أبي داود، خرج أحاديثه عصام الصبابطي، القاهرة، دار الحديث، ٢٠٠١م.
- [٤٣] محمد عبد الرحمن بن عبد الرحيم المباركفوري، تحفة الأحوزي بشرح جامع الترمذي، خرج أحاديثه عصام الصبابطي، ط ١، القاهرة، دار الحديث، ٢٠٠١م.

- [٤٤] محمد عبد الرؤوف المناوي، فيض القدير شرح الجامع الصغير، للأحاديث النبوية بالترتيب الأبجدي، ط ٢، مكتبة مصر، ٢٠٠٣ م.
- [٤٥] محمد عبد المنعم عفر، الاقتصاد الإسلامي الاقتصاد الكلي، جدة، دار البيان العربي للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٨٥ م، ج ٤.
- [٤٦] محمد بن عبد الله الأندلسي ابن العربي، أحكام القرآن، ط ١، دار الكتب العلمية، د.ت.
- [٤٧] محمد عبد العاطي محمد علي، المقاصد الشرعية وأثرها في الفقه الإسلامي، القاهرة، دار الحديث، ٢٠٠٧ م.
- [٤٨] محمد الأمين بن محمد المختار الشنقيطي، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، ط ٣، بيروت، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٦ م.
- [٤٩] محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق ودراسة محمد الطاهر الميساوي، ط ١، عمان، دار النفائس، ١٩٩٩ م.
- [٥٠] محمد الطاهر الميساوي، مقاصد الشريعة الإسلامية، ط ١، دار البصائر للإنتاج العلمي، ١٩٨٨ م.
- [٥١] محمد ناصر الدين الألباني، ضعيف الجامع الصغير وزيادته، ط ٣، بيروت، المكتب الإسلامي، ١٩٩٠ م.
- [٥٢] منذر قحف، الاقتصاد الإسلامي دراسة تحليلية للفعالية الاقتصادية في مجتمع يتبنى النظام الاقتصادي الإسلامي، ط ٢، الكويت، دار القلم، ١٩٨١ م.
- [٥٣] موسى ادم عيسى، آثار التغيرات في قيمة النقود وكيفية معالجتها في الاقتصاد الإسلامي، ط ١، جدة، مجموعة دلة البركة - إدارة التطوير والبحوث - قسم الدراسات والبحوث الشرعية، ١٩٩٣ م.

- [٥٤] نور الدين بن مختار الخادمي، علم المقاصد الشرعية، ط ١، الرياض، مكتبة العبيكان، ٢٠٠١م.
- [٥٥] يحيى بن شرف محيي الدين النووي، صحيح مسلم بشرح الإمام النووي - المسمى المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، ط ٣، وضعها الشيخ مأمون خليل شيحة، بيروت، دار المعرفة، ١٩٩٦م.
- [٥٦] يوسف القرضاوي، دراسة في فقه مقاصد الشريعة بين المقاصد الكلية والنصوص الجزئية، القاهرة، دار الشروق، ٢٠٠٥م.
- [٥٧] يوسف القرضاوي، فقه الزكاة - دراسة مقارنة لأحكامها وفلسفتها في ضوء القرآن والسنة، ط ٢٥، القاهرة، مكتبة وهبة، ٢٠٠٦م.

The Economic MAQASD (purposes) of Legislation of “Zakah” through an analytical reading of some texts from the Koran and the Sunnah

Dr. Amer Mohammed Yusuf Otoum

Assistant Professor - Department of Economics and Islamic banks
College of Sharia and Islamic Studies
Yarmouk University - Irbid - Jordan

Abstract. The research aims to find out the economic MAQASD (purposes) of legislation of “Zakah” through an analytical reading of some texts from the Koran and the Sunna, Zakah is a financial worship since it is related to money, it is taken from the rich and given to the poor under certain conditions. through the analysis of some texts of the Koran and the Sunnah, it was clear that Zakah has an economic MAQASD of Legislation, It reduces the gap between society sectors with regard to wealth distribution through the redistribution mechanism from the rich to the poor, and that the Zakah increases the aggregate consumption resulting from the impact of redistribution, on the other hand, the imposition of Zakah is an important motive for investment, as Zakah prevents ALEKTINAZ, let alone for the increase in the employment rate, and moving out the economic recession.

مراجعات الكتب

عنوان الكتاب: "الأصولية اليهودية: فرنسا، إسرائيل، الولايات المتحدة"

المؤلف إيمانويل هيمان، ترجمة سعد الطويل، مراجعة د. جمال أحمد الرفاعي، مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، القاهرة، الطبعة الثانية ٢٠١٢م.

هذا المؤلف يعد واحداً من بين أهم الكتب التي تتناول ظاهرة الأصولية الدينية اليهودية في كل من فرنسا وإسرائيل والولايات المتحدة الأمريكية. ومن المعروف أن هذا المصطلح أحد المصطلحات الأكثر غموضاً في الدراسات الاجتماعية والسياسية والدينية في العصر الحاضر، كما أن يقع في إطار اهتمامات مجالات عديدة ضمن العلوم الإنسانية والاجتماعية، ولعل هذا الغموض يعد سبباً من الأسباب التي أدت للدعوة إلى المشروع الخاص بدراسات الأصوليات المعاصرة في الولايات المتحدة الأمريكية، فهناك اختلافات في دلالة المصطلح ذاته بين اللغات المختلفة، كما أنه لا يمكن فيه الحديث عن أصولية ذات اتجاه واحد، ففي مقابل أن هناك أصولية دينية أو أصوليات دينية، فهناك أيضاً أصوليات علمانية، وربما كانت الأولى في جانب من جوانبها رد فعل للثانية، فأصوليات العالم الثالث رد فعل لأصوليات الغربية الليبرالية على تنوعها واختلاف توجهاتها، لأنها تمسك بموقف يحاول الإنسان فيه أن يتكيف مع واقعه الديني والاجتماعي والسياسي والاقتصادي بالمعنى التقليدي، إضافة إلى حرفية النصوص المقدسة، القول بعصمة الكتاب المقدس، ورفض كل ما أنتجته الليبرالية والحداثة، وما يرتبط بذلك من جمود، ورفض للتسامح، وكراهية للتعايش مع الآخر، إضافة إلى التصلب والعناد،

والمحافظة، ومعارضة كل تطور. وهنا فإن الأصولية اليهودية لا تختلف في جوهرها عن أية أصولية دينية أخرى: مسيحية أو هندوسية أو بوذية أو جينية وغير ذلك.

ويهدف هذا الكتاب إلى إعادة قراءة التاريخ اليهودي من وجهة نظر معاصرة، وذلك من أجل التعرف على جذور الأصولية اليهودية، ويرى هيمان هنا أن أول مظاهر الأصولية اليهودية تعود إلى العهد القديم العبري ذاته، في تلك الحادثة المسجلة في سفر الخروج، التي أمر فيها موسى عليه السلام بقتل العجل، وبناء على ذلك قُتل عدد من الناس الذين عبدوا العجل لامتناعهم عن غضب موسى عليه السلام، الذي شعر بالمهانة لتنكر شعبه له بهذه السرعة، وتحوله من عبادة الله تعالى إلى عبادة الأصنام. ويحاول المؤلف هنا في إطار قراءته للتاريخ اليهودي أن يرصد كافة مظاهر الأصولية فيه، مركزاً على ذلك بين الفكر الأصولي اليهودي وبين الحداثة والديمقراطية، وليس هناك توقف عند قراءة النصوص فحسب، وإنما أيضاً هناك متابعة لهذه التيارات الأصولية المتشددة في كل من فرنسا وأمريكا وإسرائيل، موضحاً ذلك التعارض بينها وبين مسيرة التقدم البشري، إذ تقف هذه الأصوليات في مجملها بالتاريخ عند مرحلة زمنية معينة، رافضة لفكرة التقدم الإنساني، وكل ما أنتجته الحضارة المعاصرة.

والكتاب الذي بين أيدينا جاء في ثماني فصول، يسبقها تمهيد، ويعقبها خاتمة للكتاب، وذلك على النحو التالي، ففي التمهيد تناول المؤلف ما يسميه الأوجه المختلفة للتوحيد، وجاء الفصل الأول بعنوان: "نهاية العالم للسيكاريين (حملة الخناجر) أو جذور الأصولية"، والفصل الثاني بعنوان: "العودة إلى الجيتو أو صعود الأرثوذكسية في فرنسا"، وجاء الفصل الثالث بعنوان "للتقابل العام القادم في أورشليم"، والرابع بعنوان: "أبواق صهيون"، والفصل الخامس بعنوان: "على

طريق أبراهام"، والسادس "دبابات الإيمان"، والسابع عنوانه: "الكلاشنكوف ونير الرب"، والثامن "في أعقاب المسيح المنتظر"، ثم خاتمة تناول الباحث فيها "المستقبل من منظور الماضي".

وربما تأتي أهمية الكتاب بالنسبة للعالم الإسلامي من طبيعة العلاقة بين الأصوليات اليهودية المعاصرة وبين المسلمين، وخصوصاً في فلسطين المحتلة، مما يعطينا فكرة جوهرية ومهمة عن الموقف اليهودي المعاصر مما يتصل بما يسمى مفاوضات السلام، وطبيعة العلاقات العربية الإسرائيلية، والكيفية التي ينظر بها القادة الإسرائيليون للعرب على جهة العموم، فالعرب - أصحاب الأرض والمقدسات الإسلامية - هم غزاة محتلون لهذه الأرض، ولا بد من العمل على طرد المحتلين من هذه الأرض (انظر، ص ١٣٧). ومما يلاحظ على الكتاب أنه عند حديثه عن حركات الإحياء الديني في العالم الإسلامي، وبالذات في الجزائر، استخدم نفس المصطلحات التي استخدمها في حديثه عن الأصولية اليهودية، على الرغم من الاختلاف الشديد بين الإحياء الإسلامي وبين الأصولية سواء كان يهودية أو مسيحية أو هندوسية، وهو الأمر الذي تم التعرف عليه مؤخراً في حقل العلوم الاجتماعية والسياسية، وبناء عليه عرض الكثير من الباحثين استخدام مصطلح الإحياء الإسلامي بدلاً من الأصولية الإسلامية، نظراً للاختلاف الشديد بين محتوى هذين المصطلحين، وربما كان السياق الذي ربط فيه بين هذين النوعين يتعارض تماماً مع ما يهدف إليه، فجبهة الإنقاذ وصلت للحكم في الجزائر عبر آليات الديمقراطية الغربية التي تمثلت في نظام الانتخابات التشريعية، فهي تفاعلت مع هذه المنتجات السياسية الحديثة، ولم ترفضها، على العكس مما نجده في الأصوليات الدينية. وبالإضافة إلى ذلك فإن اهتمام المؤلف بتأثيرات هذه

الأصوليات على توجيه السياسات الخارجية لهذه الدول جاء إلى حد كبير ضعيف ، كما أنه لم يتجه إلى بيان الفوارق بين هذه التجمعات الأصولية اليهودية في هذه البلدان الثلاث ، وأسباب الاختلافات الموجودة بينها ، تلك التي تعود إلى اختلاف البيئات السياسية والاجتماعية والثقافية في هذه البلدان الثلاث ، كما أن تنوعات هذه الأصولية اليهودية جاء ضعيفاً إلى حد كبير في هذا الكتاب.

الرسائل العلمية

عنوان الرسالة: الأحاديث الواردة في الأسماء والكنى والألقاب "جمعاً وتخرجاً ودراسة".

التخصص: السنة وعلومها.

اسم الباحث: صالح بن راشد بن عبدالله القريري.

المرحلة: ماجستير.

اسم المشرف: د.عمر بن عبدالله بن محمد المقبل.

تاريخ المناقشة: يوم الأحد ١٩/١٢/١٤٣٣هـ.

الجهة العلمية المقدم إليها: جامعة القصيم.

عدد الصفحات: ٨٠١ صفحة.

حدود الموضوع: بلغت أحاديث الرسالة (١١١) حديثاً - مع حذف المكرر - ،
في الصحيحين منها (٤٧) حديثاً ، وقد حصرتها في الكتب الستة ، وموطأ الإمام
مالك ، ومسند الإمام أحمد ، وسنن الدارمي ، ودرس الباحث ما يقارب (١٣٠)
حديثاً في الشواهد.

أهمية الموضوع: تتجلى أهمية الموضوع في عدة نقاط :

- ١ - أن الاسم ضروري في الحياة ؛ فبه يتميز الناس ؛ ولولاه لاختلط
أمرهم ، فضاعت الحقوق ، وانتشرت الفوضى.
- ٢ - كثرة الخطأ في هذه الباب ، حيث كثرت الأسماء المخالفة للشرع ، لا
سيما في عصرنا هذا.
- ٣ - كثرة الألقاب التي يتداولها الناس ، بعضها من قبيل المحرم ، وبعضها من
المباح ، فمعرفة الوارد في السنة في ذلك مع ضوابطه يعطي الناس وعياً في ذلك.

محتوى البحث: يشتمل هذا البحث على مقدمة، وتمهيد، وبايين، وخاتمة، وفهارس.

- المقدمة:

وتشتمل على بيان لأهمية الموضوع، وأسباب اختياره، وأهدافه، وخطة البحث، ومنهج البحث.

- التمهيد وفيه مبحثان:

- المبحث الأول: تعريف الاسم، والكنية، واللقب.
- المبحث الثاني: الفرق بين الاسم، والكنية، واللقب.
- الباب الأول: الأحاديث الواردة في الأسماء وفيه أربعة فصول:
- الفصل الأول: اختيار الاسم وفيه ستة مباحث:

- المبحث الأول: التسمي باسم النبي ﷺ والتكني بكنيته.
- المبحث الثاني: وقت التسمية.
- المبحث الثالث: تحسين الاسم.
- المبحث الرابع: المستحب من الأسماء.
- المبحث الخامس: المكروه من الأسماء.
- المبحث السادس: التسمي بأكثر من اسم.
- الفصل الثاني: التفاؤل بالأسماء.

- الفصل الثالث: تغيير النبي ﷺ للأسماء وفيه ثلاثة مباحث:
- المبحث الأول: أسماء الرجال التي غيرها النبي ﷺ.
- المبحث الثاني: أسماء النساء التي غيرها النبي ﷺ.
- المبحث الثالث: أسماء أخرى غيرها النبي ﷺ.
- الفصل الرابع: مسائل متنوعة وفيه خمسة مباحث:

- المبحث الأول : من سماهم النبي ﷺ.
- المبحث الثاني : تصغير وترخيم الاسم.
- المبحث الثالث : مناداة من لا يعرف اسمه.
- المبحث الرابع : تسمية الشخص بما يشبه عمله.
- المبحث الخامس : بم يدعى الناس يوم القيامة؟
- الباب الثاني: الأحاديث الواردة في الكنى والألقاب وفيه فصلان:
- الفصل الأول: الأحاديث الواردة في الكنى وفيه خمسة مباحث :
 - المبحث الأول: من كناه النبي ﷺ.
 - المبحث الثاني: الكنى المكروهة.
 - المبحث الثالث: تكنية الرجل بأكثر أولاده.
 - المبحث الرابع: تكنية الصغير ومن لم يولد له.
 - المبحث الخامس: تكنية المشرك.
- الفصل الثاني: الأحاديث الواردة في الألقاب وفيه مبحثان :
 - المبحث الأول: من لقبه النبي ﷺ.
 - المبحث الثاني: النهي عن التنازع بالألقاب.
- الخاتمة:
- وفيها خلاصة البحث ، وأهم النتائج ، والتوصيات.
- الفهارس:
- وتشتمل على :
 - فهرس الآيات.
 - فهرس الأحاديث والآثار.
 - فهرس الغريب.

- فهرس الرواة المترجمين.
- فهرس المصادر والمراجع.
- فهرس الموضوعات.

أبرز النتائج العلمية التي توصل إليها الباحث:

- ١ - تحريم التكني بكنيته ﷺ حال حياته ، وجوازها بعد مماته لمن اسمه محمد ولغيره ، وهذا أعدل الأقوال كما وصفه ابن حجر.
- ٢ - أن الأمر في وقت تسمية المولود واسع ، وإن كان أقوى الأقوال - فيما ظهر للباحث - تسميته في يومه الأول ؛ وذلك لصحة أحاديثه ، ولأنه غالب فعل النبي ﷺ.
- ٣ - وردت أحاديث وآثار كثيرة تدل على استحباب تحسين الاسم ، كلها لا تخلو من ضعف ، وأمثلة الوارد هو قول سفيان الثوري : من حق الولد على والده ثلاث ، أن يحسن اسمه ، ويعلمه الكتابة ، ويزوجه إذا بلغ. ومما يدل على استحباب تحسين الأسماء ؛ تغيير النبي ﷺ للأسماء القبيحة.
- ٤ - ورد عن عمر بن الخطاب ؓ آثارٌ تدل على أنه يرى المنع من التسمية بأسماء الأنبياء منها ، وبعد دراستها تبين أنه لا يثبت منها شيء ، وعلى فرض ثبوتها فالأشبه أن عمر ؓ إنما فعل ذلك بقصد صيانة أسمائهم عن الابتذال وما يعرض لها من سوء الخطاب عند الغضب وغيره ، ثم إنه رجع عن ذلك وترك الناس وشأنهم في التسمية.
- ٥ - الأحاديث الواردة في النهي عن التسمي باسم "الوليد" ضعيفة ، وأمثلة الوارد هو مرسل الزهري.

٦ - جواز التسمي بأكثر من اسم، والاقتصار على اسم واحدٍ أولى لفعله ﷺ مع أولاده، ولأن المقصود من الاسم التعريف والتمييز وهذا حاصلٌ باسم واحد.

٧ - وردت أحاديث كثيرة في تفاؤل النبي ﷺ بالأسماء الحسنة وكلها لا تخلو من مقال، وأصحها إسناداً هو حديث أنس بن مالك - عند مسلم -، والذي فيه تفاؤل النبي ﷺ باسم عقبة بن رافع حينما رأى في المنام أنه كان في بيته.

٨ - أن "جميلة" التي غير النبي ﷺ اسمها، هي جميلة زوجة عمر بن الخطاب ؓ، وأما ما ورد في صحيح مسلم أنها ابنة عمر، فقد تفرد بهذا راو واحد من تلاميذ حماد بن سلمة؛ وهو الحسن بن موسى الأشيب، فخالف خمسة من الرواة وهم: موسى بن إسماعيل التبوذكي، وحجاج بن منهال، وآدم بن أبي إياس، وأبو عمر الحوضي، وإبراهيم السامي، فالحسن بن موسى الأشيب وإن كان ثقة، إلا أنه خالف خمسة من الثقات، فهذه الزيادة غير محفوظة، ولذا ذكرها الإمام مسلم في المتابعات.

٩ - لم يرد حديث صحيح في النهي عن تسمية المدينة بيثرب، ولكن قد يفهم هذا النهي من حديث أبي هريرة ؓ - عند البخاري ومسلم - أن النبي ﷺ: (أمرت بقرية تأكل القرى، يقولون: يثرب، وهي المدينة، تنفي الناس كما ينفي الكير خبث الحديث).

١٠ - أن النبي ﷺ كان يكره للأسماء القبيحة؛ ويغيرها للاسم الأحسن، وقد تنوع ذلك منه ﷺ فقد غير بعض أسماء صحابته من الرجال، والنساء، وغير أسماء بعض المواضع كيثرب، وبعض المسميات المتداولة كالسماسرة، والعقيقية، وهذا الهدى من النبي ﷺ فيه أحاديث كثيرة، وما ذكره الباحث شيء يسير هو الذي كان على شرط بحثه، وقد استعرض الباحث الإصابة في تمييز الصحابة لابن حجر العسقلاني،

فوقف على تغيير النبي ﷺ لاسم حوالي ١٦٥ رجلاً، و ١٠ نسوة، وهذا العدُّ إجمالي عند الجرد؛ ولكن عند تحييص البعض مما هو على شرط البحث تبين أن اختلاف الطرق تؤدي إلى تعدد القصة؛ ومثاله تغييره ﷺ لـ "جميلة" بعضهم جعلها "أم عاصم زوجة عمر" وهو الراجح - كما تقدم -، وبعضهم جعلها "أم عاصم بنت عمر"، وبعضهم جعلها "أمة عمر".

١١ - جواز تفويض تسمية المولود لأهل العلم والصلاح، وذلك لتفويض الصحابة التسمية للنبي ﷺ، وإلا فهي حق للأب. وقد سمي أبو إسماعيل الهروي عامة مواليد بلده بأسماء الله الحسنى.

١٢ - جواز تصغير وترخيم الأسماء؛ وذلك بشرط عدم تأذي المخاطب بهذا التصغير أو الترخيم، فإن تأذى فإنه يحرم عليه فعله؛ لأنه حيثئذ من جنس التنازع بالألقاب.

١٣ - جواز تصغير الأسماء المعبدة فيقال في "عبد العزيز": عزيز، وفي "عبد الرحمن": دحيم، ونحوها؛ لأن التصغير يقصد به تصغير المسمى لا تصغير اسم الله الكريم، وهذا اختيار ابن باز، وابن عثيمين.

١٤ - أن من لا يعرف اسمه يُنادى بعبارة لا يتأذى بها، ولا يكون فيها كذب، كما قال النبي ﷺ لمن لا يعرف اسمه: (يا صاحب السُّبَيْتَيْنِ)، فيقال لمن لا يُعرف اسمه: يا أخي، يا فقيه، يا هذا، يا صاحب الثوب الفلاني، أو النعل الفلاني، وما أشبه هذا على حسب حال المُنادي والمُنَادِي.

١٥ - عدم ثبوت أن عائشة ل أسقطت سقطاً في حياة النبي ﷺ فسماه عبدالله، وكذا عدم ثبوت أن النبي ﷺ كناها بأمر عبدالله على ابن أختها عبدالله بن الزبير ؓ.

١٦ - أن الأولى بالإنسان أن يكتني بأكبر بنيه ، فإن لم يكن له ولدٌ تكتني بأكبر بناته ، وقد تكتني جماعاتٌ من أفاضل سلف الأمة من الصحابة والتابعين فمن بعدهم بأبي فلانة ، كما أنه يجوز تكتنية الرجل بغير أولاده ، فإنه لم يكن لأبي بكر ابن اسمه بكر ، ولا لأبي ذر ابن اسمه ذر .

١٧ - جواز تكتنية الصغير ومن لم يولد له ، ولا يكون هذا من الكذب ، وقد بوب البخاري : باب الكنية للصبي ، وقبل أن يولد للرجل ، وبوب ابن أبي شيبة : ما قالوا في الرجل يكتني قبل أن يولد له .

ولعل السبب في تكتنية الصغير أنه من باب التفاؤل بأنه سيعيش حتى يولد له ، ولأن من من التلقيب ؛ لأن الغالب أن من يذكر شخصا فيعظمه أن لا يذكره باسمه الخاص به فإذا كانت له كنية أُمنَ من تلقينه ، ولهذا قيل : بادروا أبناءكم بالكنية قبل أن تغلب عليها الألقاب ، وقيل : الكنية للعرب كاللقب للعجم .

١٨ - جواز تكتنية المشرك ، والمبتدع ، والفاسق ، إذا كان لا يُعرف إلا بها ، أو رُجي تأليفه أو تأليف من حوله ، أو لمنفعة عندهم بهذه التكنية ، فأما إذا انعدم هذان الأمران ؛ فلا ينبغي تكتنتهم بل يُلقون بالإغلاظ والشدة في ذات الله .

١٩ - لم يثبت أن النبي ﷺ كنى جعفر بن أبي طالب ﷺ بأبي المساكين ، والذي ثبت هو : أنه كان من أخير الناس للمسكين ، وأن من كان يكتنيه بذلك هم الصحابة ﷺ ، ولا يُستبعد أن يكونوا تلقوه من النبي ﷺ .

٢٠ - لا يصح حديث في تلقيب النبي ﷺ لعائشة ل ب "الحمراء" ، وليس كل ما ورد في هذا الباب من الكذب المختلق كما قاله ابن القيم ، بل فيه الضعيف ، والضعيف جداً .

٢١ - الأحاديث التي فيها تلقيب النبي ﷺ لأبي بكر بـ"عتيق" لا تخلو من مقال، وقد وردت أسباب أخرى لتلقيبه بهذا اللقب منها: الأول: أنه لقب بذلك لجمال وجهه. الثاني: أنه لقب بذلك لكرم أمهاته، وكرمه الثالث: أنه لقب بذلك لأن أمه كانت لا يعيش لها ولد فلما ولدته استقبلت به البيت، وقالت: اللهم إن هذا عتيقك من الموت، فهبه لي. الرابع: أنه لقب بذلك لأنه لم يكن في نسبه شيء يعاب به. الخامس: أنه لقب بذلك لأنه عتيق قديم في الخير.

٢٢ - ثبت النهي عن التنازع بالألقاب، وقد اتفق العلماء على جواز ذكر الألقاب على جهة التعريف لمن لا يعرف إلا بذلك، وقد بوب الإمام البخاري: باب ما يجوز من ذكر الناس، نحو قولهم: الطويل والقصير، وقال النبي ﷺ: (ما يقول ذو اليمين)، وما لا يراد به شين الرجل.

فلا يدخل في هذا النهي قول المحدثين: سليمان الأعمش، وواصل الأحمد، ونحوه، مما تدعو الضرورة إليه، وليس فيه قصد استخفاف وأذى. وقد عدّ هذا أحد المواطن الستة التي لا تعد من الغيبة، إلا إذا كان على وجه التقصص، وإن كان الأولى تعريفهم بغير ذلك.

أبرز توصيات الباحث:

١ - أهمية التخريج الموسع للأحاديث، فبه يُتوصل إلى معرفة التصحيف الذي يقع في بعض الكتب، والعثور على تصريح بالسماع لمن كان من زمرة المدلسين، ومعرفة كون الحديث معلاً من عدمه، والاطلاع على كتب وأجزاء تفيد وتنمي ملكة الباحث، ومعرفة المصنفات في هذا الفن الشريف، وغيرها من الفوائد التي لا يعرف قدرها إلا من مارس التخريج بتوسع.

٢ - أهمية الرجوع إلى المصادر الأصلية، وعدم الاكتفاء بالمصادر الفرعية؛ وذلك لأن مصنف المصدر الفرعي قد يختصر شيئاً هو مهم بالنسبة لباحث، وقد يغفل عن شيء، وقد يقع في الوهم، فبالرجوع للمصادر الأصلية يُتلافى كل هذا، وهذا لا يعني الاستغناء عن المصادر الفرعية؛ وذلك لأنها حفظت لنا كتباً هي في عداد المفقود أو المخطوط.

٣ - أهمية معرفة من تصح صحبته ومن لا تصح، وعدم الاكتفاء بما يذكره المصنفون في كتب الصحابة؛ وذلك لأنهم يذكرون كل من وردت صحبته براويته أو رواية غيره، وقد بذل الدكتور كمال قالمي الجزائري جهداً طيباً في كتابه "الرواة المختلف في صحبتهم ممن له رواية في الكتب الستة"، ولكنه اقتصر على من له رواية في الكتب الستة، فلو تصدى أحد الباحثين وجمع من بقي من الصحابة المختلف في صحبتهم، فسيكون بحثاً مفيداً ومكملاً لجهد الدكتور كمال.

Guidelines for Authors

a) Conditions:

1. The paper must be innovative, scientific, well typed and in good style.
2. The paper must not be previously published, or sent to another press.
3. All received papers are to be refereed.

b) Instructions:

1. The author must provide a request to publish his paper.
2. The author must provide Four hardcopies of his paper (the original plus two copies) in Arabic. The paper must be typed using Microsoft Word on an IBM compatible PC. The paper must be printed on single faced A4 papers, leaving 3 cm for each margin. The pages of the paper should be sequentially numbered, along with numbering figures and tables (if available). The author must also provide an electronic copy of his paper. In addition, the author must provide an Arabic and an English abstract for his paper, each of which not exceeding 200 words.
3. The font type used for typing is Traditional Arabic, with the size of 20 pt for headings, 18 pt for the main text and 14 pt for footnotes.
4. The paper must not exceed 40 pages.
5. The paper must include the title of the paper, the author's name, his address, his title and his affiliation.
6. Book references are to be cited in one of the two following ways:
 - a. The reference is cited in the main text, where the author mentions the abbreviation, followed by the part and page number, then the Hadith number.
Example: Narrated by Al-Bukhari in the Correct (1/88H 166) or Al-Nawawi Said in the Collection 8/29: "..."
 - b. The reference is cited in a footnote.
Example: Ibn Qudama Said "..."⁽¹⁾
7. Paper references are to be cited in a footnote, where the author mentions the title of the paper and the title of the journal.
Example: The author mentioned in his Paper that he didn't Stop at any one Saying this "..."⁽²⁾
8. Footnotes must be mentioned in their respective pages.
9. In the reference list, the book citations should start with author's full name, followed by the title of his work/book, his year of death, the publisher and year of publication. The same with journal citations, in which they should start with the title of the paper, its author, the title of the journal and its volume.
10. When mentioning names of Arab or Islamic scholars, the year of death should be mentioned in Hijri (lunar) year if the scholar is deceased. As for foreign names, the names should be written in Arabic, followed by the name in English/Latin letters between brackets. The name should be fully written when first mentioned in the paper.
11. The paper will be returned to the author, whether or not the paper is published.
12. The author will be given two copies of the journal, along with 20 copies of his paper free of charge. Any more copies will be charged according to the Editorial Board.
13. The author must follow the corrections of the referees. In addition, the author must provide a justification for not following a certain correction by the referees.
14. The papers published reflect the opinions of their authors.
15. The journal is issued Four times a year an issue each mid-term.

Correspondence

All correspondence and manuscripts are to be sent/delivered to: the Editor-in-Chief:

- Scientific Journal of Qassim University (Sharia Sciences)
- P.O. Box 6600, Buraydah 51452, Buraydah Kingdom of Saudi Arabia
- Tel.: 06-3220330, Ext.: 2125
- Fax and Direct Line: 06-3220358
- E-mail: qu.mgllah@gmail.com

(1) Al-Maghni 6/322.

(2) Collaborative Insurance – Journal of Sharia Colleg –



**In The Name of ALLAH,
Most Gracious, Most Merciful**



Volume (7) – NO.(1)

Journal of ISLAMIC SCIENCES

Muharram 1435H – November 2013

Scientific Publications & translation

EDITORIAL BOARD

Editor-in-Chief

Prof. Saleh M. Al-Sultan

Professor, Department of Fiqh, Sharia College, Qassim University

Member Editors

- Prof. Abdullah A. Al-Qusun.

Professor of Sunnah, College of Sharia and Islamic Studies. Qassem University.

- Prof. Ahmad M. Abd Alrazaq.

Professor of Aqidah (Islamic Theology) , College of Sharia and Islamic Studies. Qassem University

- Prof. Hamed A. Al-Wafi.

Professor of Usul AlFiqh, College of Sharia and Islamic Studies. Qassem University

- Prof. Ali H. Al-Shatanawi.

Professor of Law, College of Sharia and Islamic Studies. Qassem University

- Prof. Abdullah S. Al-Matrodi.

Professor of AlFiqh, College of Sharia and Islamic Studies. Qassem University

Journal Secretary

Dr. Mohammad fawzi alhader

Assistant Professor At Department of AlFiqh, College of Sharia and Islamic Studies, Qassem University

Deposif: 1429/2028

Contents

Page

| | |
|---|-----|
| Rules of Competing Interests Applied Fikhi study based on principles of jurisprudence (English Abstract) Dr. Dawood Haile and Prof. Abdel-Meguid Mahmoud Asalahin | 76 |
| Sheik-Narrators that Qatada may have not Heard from: Applied Study (English Abstract) Prof. Nafez Hussain Othman Hammad | 155 |
| Diplomatic immunity in the Islamic Sharia(English Abstract) Dr. Maher Deeb SaadEddin Abu Shawish | 224 |
| The Traditions of Sudden Death Collecting and Verification and Study (English Abstract) Dr. Bandar bin Nafi bin Barakat Abdali | 265 |
| System of Ethics In Islam Its Importance, Structure and Fields (English Abstract) Dr. Rajeh Abdul-Hameed " Kurdi bni fadl" | 334 |
| Effect Hypothesis Ulkipaúah in stimulate volunteer work (English Abstract) Dr. Hanan Yonis al-Qudaimat | 381 |
| Authentic paternity genetic fingerprint (Doctrinal study comparison) (English Abstract) Dr. Jaber Ismail Ahajahjh, and Dr. Osama Hassan Rababah | 427 |
| The Economic MAQASD (purposes) of Legislation of "Zakah" through an analytical reading of some texts from the Koran and the Sunnah (English Abstract) Dr. Amer Mohammed Yusuf Otoum | 470 |

